# Bibliothek theologischer Klassiker

Neander.

Der heilige Bernhard.

# Bibliothek theologischer Klassiker,

ausgewählt und herausgegeben von **evangelischen Theologen.**



Den **Zweck** dieser Sammlung kennzeichnet ihr Titel: sie soll die klassischen Werke der evangelischen Theologie, wissenschaftliche sowohl wie praktische, in neuen, billigen und einheitlich ausgestatteten Ausgaben weiteren Kreisen zugänglich machen. Sie will damit in erster Linie den deutschen evangelischen Theologen, sodann aber auch theologisch und kirchlich interessierten Laien dienen, denen besonders die vorangestellten Einleitungen und gelegentliche Erläuterungen, sowie die Übertragung alt- und fremdsprachlicher Werke in das heutige Schriftdeutsch von Wert sein dürften.

Bei der **Auswahl** der Schriften wird die Redaktion den Gesichtspunkten folgen, die ihr durch die die Bibliothek einleitenden „Bücherkleinode evangelischer Theologen" von einer großen Zahl deutscher und ausländischer evangelischer Theologen eröffnet sind. Da die Auswahl der in die Bibliothek aufgenommenen Schriften aus den Mitteilungen hervorgewachsen ist, die jene Männer der theologischen Wissenschaft und Praxis zu dem genannten Werke über Bücher beigesteuert haben, die ihnen für Amt und Leben von besonderem Werte gewesen sind, so kann die „Bibliothek theologischer Klassiker" einigermaßen als das **gemeinsame Werk der heutigen evangelischen Theologie** bezeichnet werden und darf daher gewiß auf das lebendige Interesse aller evangelischen Theologen und theologisch angeregten Laien rechnen.

Von der „Bibliothek theologischer Klassiker" soll etwa in jedem Monat ein Band erscheinen. Jeder Band, auf haltbarem Papier sauber gedruckt und gut gebunden, 15—20 Bogen stark, ist einzeln für ℳ 2. 40 käuflich; bei Abonnement auf den ganzen Jahrgang von 12 Bänden wird der Band mit nur 2 ℳ berechnet.

## Erster Jahrgang (1888).

Band 1: **Bücherkleinode evangelischer Theologen.** Mitteilungen bekannterer evangelischer Theologen der Gegenwart über Bücher, die ihnen für Amt und Leben von besonderem Werte gewesen sind, zusammengestellt und als Einleitung in die „Bibliothek theologischer Klassiker" herausgegeben von Professor Lic. Dr. Friedrich Zimmer. 2. Auflage.

**Aus dem Vorwort:** „. . . Durch diese Erfahrung ermutigt, richtete ich an die bekannteren evangelischen Theologen Deutschlands und einige des Auslandes die Bitte, mir zum Behuf der Veröffentlichung für weitere Kreise diejenigen etwa 5—10 Werke, sei es theologischen, sei es allgemeineren Inhalts, namhaft zu machen, die einem jeden außer der heiligen Schrift für sein Leben das Beste gegeben haben. Die daraufhin eingegangenen Antworten, zusammengestellt, und nur formell redigiert, bringen die folgenden Blätter. . . . Nicht Rezensionen bietet das Buch, sondern Mitteilungen über persönliche Erlebnisse, nicht Kritiken, sondern Konfessionen. . . . Persönlichkeiten sind freilich unersetzbar, auch die individuelle Beratung ist es. Aber eine Fortwirkung der Persönlichkeit und eine Beratung, soweit sie allgemein überhaupt möglich ist, bietet dieses Buch, indem es die Schriften nennt, die einem jeden für seine theologische Bildung, Überzeugung und Amtstüchtigkeit von besonderem Werte gewesen sind. Und auch hiervon gilt es: ‚Gottes Brünnlein hat Wassers die Fülle.'"

Die „Bücherkleinode" enthalten Beiträge von etwa 200 Theologen der verschiedensten Richtung, Eigenart und Lebensstellung, hauptsächlich aus Deutschland. Wegen Raummangel seien hier nur beispielsweise genannt: Baur, Beyschlag, Büchsel, Delitzsch, Düsterdieck, Erdmann, Frank, Frommel, Gerok, Godet, Hausrath Hilgenfeld, Kautzsch, Kögel, Kohlschütter, Lechler, Lipsius, Löber, Luthardt, Scherer (Paris), Sell, Stöcker, Julius Sturm, Wangemann, Zittel, Zöckler. Auszüge aus dem Werke bieten die bei der folgenden Anzeige der weiteren Bände der Bibliothek — jedoch ohne Nennung von Namen — angeführten Charakteristiken.

Das Buch hat bereits seine Geschichte. Vierzehn Tage nach Ausgabe der ersten Auflage mußte infolge der starken Nachfrage der Druck der zweiten Auflage begonnen werden; die holländische Zeitschrift „Stemmen voor Waarheit an Vrede“ brachte einen 15 Seiten langen Artikel über das Buch, das für die Kenntnis des heutigen deutschen Protestantismus höchst wichtig sei, und der Pariser Pastor Mouron hat eine gleiche Umfrage an die protestantischen Theologen französischer Zunge gerichtet.

Band 2: **Luthers** reformatorische Hauptschriften (95 Thesen; An den christlichen Adel; Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche; Brief an Leo X.; Von der Freiheit eines Christenmenschen) mit einer Einleitung von Konsistorialrat D. Karl Alfred v. Hase. 2. Auflage.

Diese Schriften werden in ganz unvergleichbarer Weise von der gesamten heutigen evangelischen Theologie ohne Unterschied der Richtung als grundlegend wichtig bezeichnet und damit sozusagen kanonisiert. Unsere Ausgabe giebt, ohne die alte Sprache und selbst deren Rost zu verwischen, einen für den Gebildeten der Gegenwart leicht lesbaren Text.

Band 3: **A. Tholucks** ausgewählte Predigten, mit einer Einleitung von Professor Leopold Witte. 2. Auflage.

„Durch Tholucks Predigten, zumal durch das geistvolle und inhaltreiche Vorwort, wurde ich von der üblichen homiletischen Schablone der synthetischen Predigt befreit.“ „Nicht seine Kollegien waren's, die mich besonders anfaßten, auch nicht seine Spaziergänge, die ich bald mied, sondern seine geistesmächtigen Predigten, die zur Einkehr in das eigene Herz, zum Aufblick nach oben, zum Kampf mit der Welt riefen.“

Band 4: **Schleiermachers** Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern, mit einer Einleitung von Professor D. Siegfried Lommatzsch. 2. Aufl.

„Gewinnen mich für die Theologie“, „waren auch mir ein sehr förderndes und zu innerer Klärung anregendes Studium“, „haben während der Universitätszeit einen tiefen Eindruck auf mich gemacht“, „sind mir auf der Universität bahnbrechend gewesen“. „Das Ansprechende der Reden lag für mich darin, daß dieselben an ihre richtige Adresse kamen, ‚die Gebildeten unter ihren Verächtern‘“, „ihre Überzeugungskraft wurde Zeugungskraft“. „So eigentümlich und kräftig wie in den ‚Reden über die Religion‘ . . . ist das innere Wesen der christlichen Religion noch nicht wieder aufgefaßt worden“.

Band 5—6: **Claus Harms'** Pastoraltheologie in Reden an Theologie-Studierende.

„Hier spricht aus jeder Zeile die Erfahrung und der Charakter; das Nachdenken wird angeregt, der Widerspruch herausgefordert, die selbständige Entwickelung nicht unterdrückt, sondern gefördert“; „giebt große Veranlassung zur Selbstprüfung“; „man hat's hier nicht mit einem Buche, sondern mit einem Manne zu thun, der in amtlicher Erfahrung gereift ist, Altes und Neues aus dem reichen Schatze seines Herzens hervorbringt. Er ersetzt den Kollegen, Vater, Seelsorger, dem jeder Neuling im Amte getrost sich überlassen kann und jeder Erfahrene beipflichten muß.“

Band 7: **Claus Harms'** Lebensbeschreibung, verfasset von ihm selber. Mit den 95 Thesen des Verfassers.

Claus Harms, „ein durchaus origineller Glaubenswecker in einer glaubensschwachen, ein ganzer Charakter in einer in Halbheit zerflossenen Zeit“ (Pelt) stellt sich in diesem Werke selbst vor nach Wesen und Entwickelung. Der Band vertritt zugleich die Stelle einer Einleitung zu Band 5 und 6.

Band 8—9: **Gottfried Menkens** Homilien in Auswahl und mit Einleitung von Professor D. Achelis.

„Vorbildlich für Nüchternheit und Tiefe der Schriftauslegung und Schriftanwendung, sowie für männliche, das Blümeln verschmähende Beredtsamkeit“, „darin ein seltenes Vorbild, daß er nie von dem Grundgedanken des Textes abirrt, sondern sich fern hält von allem geistreichelnden Spielen und Hereinziehen von Frembartigem“.

# Bibliothek
# theologischer Klassiker.

---

Ausgewählt und herausgegeben

von

evangelischen Theologen.

---

Zweiundzwanzigster Band:

**Neander, Der heilige Bernhard. I.**


Gotha.

Friedrich Andreas Perthes.

1889.

Neander:

# Der heilige Bernhard

## und sein Zeitalter.

Mit Einleitung und Zusätzen
von
**D. S. M. Deutsch.**

**Erster Teil.**

**Gotha.**
Friedrich Andreas Perthes.
1889.

# Inhalt.

# Einleitung.

August Neander, der große Forscher und Lehrer auf dem Gebiete der Kirchengeschichte, stammte aus jüdischer Familie als das jüngste unter sechs Kindern des Handelsmannes Mendel in Göttingen. Von dem Vater ist nichts Rühmliches zu berichten; die Mutter, eine Frau von feinerem Geist und innigem Gemüt, verwandt mit der Mendelssohnschen Familie, sah nicht lange nach der Geburt ihres jüngsten Sohnes, David, von ihrem Gatten verlassen, sich genötigt, in Hamburg eine Zuflucht zu suchen. Hier lebte sie in beschränkten Verhältnissen der Erziehung ihrer Kinder; den jungen David hatte sie dem Kaufmannsstande bestimmt, aber der entschiedenen Neigung des Knaben zum Studium nachgebend, ließ sie ihn in einer höheren Privatschule so weit vorbilden, daß er in seinem fünfzehnten Jahre in die Prima des Johanneums aufgenommen werden konnte*). Der angesehene Philologe und bewährte Schulmann Gurlitt, der diese Anstalt neu organisiert hatte, wurde hier sein Lehrer; er gab treffliche Anleitung zum Studium der klassischen Sprachen und der Geschichte und wandte dem äußerlich unansehnlichen und ungeschickten Schüler, der sich doch „durch geistigen Tiefsinn, durch ein tiefes Gemüt, durch kindlichen Sinn, echte Sincerität und Simplicität wie durch ein reines, edles Wesen“ auszeichnete, eine besondere persönliche Teilnahme zu. Auch unter den Mitschülern, von denen

---

*) Vgl. A. Wiegand, August Neanders Leben, Erfurt 1889, S. 2 ff. — bisher die ausführlichste Schrift über Neander; auf S. 151 f. findet sich ein Verzeichnis der Litteratur über ihn.

er im Anfang manche Neckereien zu ertragen gehabt, erwarb der junge Mendel sich Achtung, und mit einigen von ihnen, wie mit dem nachmaligen Hamburger Syndikus Sieveking, knüpfte sich ein Freundschaftsbund, der sich auch im späteren Leben bewährt hat. Im Jahre 1805 bestand er glänzend die Schlußprüfung und hielt die Abschiedsrede de Judaeis optima conditione in civitatem recipiendis, in welcher er die Bedenken, welche einer bürgerlichen Gleichberechtigung der Juden entgegenstanden, zu heben suchte und die Hoffnung aussprach, daß der Genuß voller Freiheit in geistiger und sittlicher Hinsicht hebend auf dieselben einwirken werde. Die Rede, in gutem Latein geschrieben und mit klangvoller Stimme vorgetragen, verfehlte nicht, auf die Zuhörer einen bedeutenden Eindruck zu machen. Gurlitt, der ihm vielleicht den Gegenstand an die Hand gegeben, hielt sie für wert, sie als ein Beispiel dessen, was ein Schüler der Anstalt zu leisten vermöge, in dem Schulprogramm des Jahres abdrucken zu lassen und bemerkte dazu: „In der Mendelschen Rede habe ich nur in einigen wenigen Stellen einige Worte zugesetzt und geändert. Ich hoffe, die Anlage zur Klarheit und Eleganz, den schönsten Tugenden des Stils, wird in ihr gefallen. . . . Der Inhalt dieser Rede ist meinen eignen Grundsätzen über die allen Völkern und Religionsverwandten gleichmäßig zukommenden Menschen- und Bürgerrechte bei gleicher Erfüllung der obliegenden Pflichten gemäß.“ Doch der Jüngling, der so für die Rechte seiner Volksgenossen eingetreten war, konnte bald in dem Glauben derselben keine Genüge mehr finden.

Von dem Johanneum ging Mendel auf das akademische Gymnasium über, eine Anstalt, welche eine Zwischenstufe zwischen Schule und Universität bildete; als studiosus iuris ließ er sich in die Matrikel eintragen, es waren aber vorzüglich philosophische Studien, die er betrieb. Ein Jahr ist er Hörer des Gymnasiums gewesen, und dieses Jahr hat eine entscheidende Bedeutung für sein Leben gewonnen. Es war vor allem das Studium Platos, dem er sich mit voller Begeisterung hingab; während er dasselbe mit philologischer Gründlichkeit betrieb, war es doch der ideale Gehalt der Schriften, der die stärkste Anziehungskraft auf ihn übte; er fühlte sich in eine neue Sphäre erhoben, in der er alles Kleine, Gemeine, Niedrige des Erdenlebens weit hinter sich zurück-

bleiben, ein Land der Wunder und der Herrlichkeit sich aufthun sah. Er fand für seine Begeisterung Anklang bei Freunden, die später zum Teil ganz verschiedene Wege eingeschlagen haben, damals aber in jugendlichem Enthusiasmus vereint waren. Friedrich Wilhelm Neumann und August Varnhagen von Ense hatten sich in Berlin zu Tieck und den beiden Schlegel gehalten, mit A. von Chamisso einen Dichterbund, den „Nordstern", gegründet und lebten in dem Ideenkreise der aufblühenden Romantik. Neanders glühende Verehrung für Plato veranlaßte sie, ihn in ihren Bund hineinzuziehen, und wie sie sich nun von ihm in die Gedanken des alten Philosophen einführen ließen, so machten sie ihn wiederum auf Schlegel, Tieck, Fichte, Schelling aufmerksam. Dieser Einfluß ebenso wie seine eigenen Studien waren geeignet, ihn von dem Judentum zu entfernen, dem Christentum näherzubringen. Dazu kamen Schleiermachers „Reden über die Religion", welche auf ihn denselben überwältigenden Eindruck machten wie auf manchen andern der Zeitgenossen. Es wird auch berichtet, daß er, als er seinem Freunde Sieveking die herrlichen Gedanken Platos rühmte, von diesem die Antwort erhalten habe, das alles könne er viel besser im Evangelium Johannis lesen. Doch ist nicht zu erkennen, daß Sieveking sonst auf seinen Übertritt zum Christentum wesentlich eingewirkt hätte. Auch wird man seine spätere Stellung zu Christo und zum Christentum nicht schon in jene Zeit übertragen dürfen *), nur das war ihm zur vollen Überzeugung geworden, daß im Christentum das Höchste zu finden sei, was die Religion bieten könne. Diese Überzeugung hat er in dem merkwürdigen Aufsatz: „Ein Versuch, die Religion in ihren Entwicke-wickelungsstadien dialektisch zu konstruieren", wissenschaftlich zu begründen versucht. Es sind neben Schleiermacherschen ganz besonders Schellingsche Gedanken, in denen er sich hier bewegt. Alle Religion geht aus der Sehnsucht nach dem Unendlichen hervor, sie ist selbst Reflex des Unendlichen, nach den verschiedenen Standpunkten in verschiedenen Formen. Am Anfange steht die bewußt-

*) Wie das in der übrigens zu einer Würdigung Neanders gute Beiträge gebenden Schrift von O. Krabbe, August Neander. ein Beitrag zu seiner Charakteristik, Hamburg 1852, S. 17 ff., geschieht. Vgl. dazu J. L. Jacobi, Erinnerungen an D. August Neander, Halle 1882, S. 3 ff.

lose Identität mit dem Unendlichen — das Kindesalter. Mit dem Hervortreten der Individualität tritt eine Entzweiung ein, der Standpunkt der Furcht, auf dem sich auch das Judentum noch befindet. Diese Furcht muß zum absoluten Gegensatz werden, damit der Versöhner kommen könne, der die Identität wiederherstellt in der Liebe. Im Gegensatz gegen die bewußtlose Identität ist das Christentum die mit Bewußtsein ausgesprochene, daher ist denn auch der Geist der christlichen Religion ein nimmer ersterbender. Dieser Aufsatz war es, den er als ein Zeugnis seines christlichen Glaubens dem Pastor an St. Katharinen, Bossau, überreichte. Am 25. Februar 1806 erhielt er in dessen Wohnung die heilige Taufe und die Namen Johann August Wilhelm Neander; die Vornamen waren die der Taufzeugen Johannes Gurlitt, August Varnhagen, Wilhelm Neumann, aber auch die Wahl des Zunamens ist wohl zunächst durch den Namen des Freundes „Neumann“ bestimmt gewesen, wenn auch der Gedanke, daß der Christ ein neuer Mensch werde, mit eingeschlossen war.

Bald danach verließ er Hamburg; ein Stipendium, das Gurlitt ihm zugewendet, ermöglichte es ihm, eine Universität zu beziehen. Immer noch willens, sich dem Rechtsstudium zu widmen, hatte er doch durch den Wunsch, Schleiermacher zu hören, sich bestimmen lassen, lieber Halle als Göttingen zu wählen. Vorher besuchte er in Hannover einen Verwandten, den Arzt Stieglitz; dieser mit treffendem Blicke die Anlage Neanders erkennend, sagte ihm mit Bestimmtheit, daß er zum Juristen sich nicht eigne, eher zum Philologen, am besten zum Theologen. Neander fühlte die Richtigkeit des Urteils und entschied sich, Theologie zu studieren, ein Entschluß, der ihn bald mit Begeisterung erfüllte. Kurz darauf schreibt er an Chamisso, mit dem als einem Mitgliede des Nordsternes er in brieflichen Verkehr getreten war. „Ich habe mich entschlossen, Theologie zu studieren. Gott schenke mir Kraft, wie ich es wünsche und erstrebe, ihn, den Einen in reinem Sinne, wie es der gemeine Verstand nie zu begreifen vermag, zu erkennen und den Personen zu verkünden. Heiliger Heiland, du allein kannst uns ja mit diesem profanen Geschlechte versöhnen, für das du von inniger Liebe entbrannt, ohne daß es ein solches verdiente, lebtet, littest und starbest.“ Neander fand in Halle in Schleiermachers Persönlichkeit und seinen Vorlesungen seine Er-

wartungen erfüllt, grundlegende Gedanken über das Wesen der Theologie und die Methode ihrer Behandlung, insbesondere auch über die Behandlung der Kirchengeschichte wurden ihm hier zugeführt, die er in sich aufnahm und deren Wirkung sich in seinen eigenen späteren Arbeiten erkennen läßt. Der Aufenthalt in Halle aber, den Neander möglichst lange auszudehnen gewünscht hätte, fand unerwartet einen jähen Abbruch. Nach der unglücklichen Schlacht bei Jena drangen die Franzosen plündernd auch in Halle ein, dazu erfolgte ein Befehl Napoleons, der die Universität schloß und die Studenten aus der Stadt verjagte. In kläglichem Zustande langte Neander mit seinem Freunde Neumann in Göttingen an, wo Gesenius, damals Repetent an der dortigen Universität, sich ihrer mit bereiter Hilfe annahm. Der Aufenthalt in Göttingen, während dessen Neander mit schwierigen äußeren Verhältnissen, auch mit körperlichen Krankheiten zu kämpfen hatte, und der ihm keine besonders angenehme Erinnerung zurückgelassen hat, ist doch für seine Entwickelung von nicht geringer Bedeutung gewesen. Hatte er von Schleiermacher gewisse Gesichtspunkte für die allgemeine Betrachtung der Kirchengeschichte gewonnen, so lernte er bei Planck die Bearbeitung derselben an der Hand eines eigentlichen Historikers kennen. Neben einer ausgebreiteten gründlichen Gelehrsamkeit und einer strengen Wahrheitsliebe und Unparteilichkeit war es das Bestreben, die geschichtlichen Vorgänge bis ins Einzelne in ihrem Entstehen und aus ihren Gründen zu begreifen, das Planck auszeichnete. Hiermit erfüllte er eine Hauptbedingung einer gediegenen Behandlung der Geschichte, so unzureichend und irreführend es auch war, wenn er jene Gründe zumeist in den individuellen Meinungen, Leidenschaften, Fehlern der einzelnen handelnden Personen aufzufinden suchte, während die großen bewegenden Gedanken der Geschichte seinem Blick verborgen blieben. Neander ist das Mangelhafte in Plancks Geschichtsbetrachtung schon damals nicht entgangen, aber der bedeutsamen Belehrung und Anregung, die er ihm zu verdanken hatte, hat er sich auch später noch freudig erinnert. „Wenn Sie auch“, sagt er in der Widmung des zweiten Bandes seiner Kirchengeschichte an Planck, „mit vielem in diesem Werke nicht zufrieden sind, so werden Sie doch in dem Streben nach wohlwollender Gerechtigkeit den Schüler nicht verkennen, der von dem großen Meister selbst, dem er so

vieles verdankt, zuerst gelernt hat, dem suum cuique in der Auffassung der Geschichte nachzustreben". Planck erkannte Neanders eigentümliche Begabung für die Kirchengeschichte und suchte ihn am Ende seiner Studienzeit zu bewegen, als Repetent in Göttingen sich die akademische Laufbahn zu eröffnen; es war wohl wesentlich das Fehlen der äußeren Mittel, das Neander hinderte, auf diesen Vorschlag einzugehen.

Noch in die Periode seines Göttinger Studiums fällt ein Ferienaufenthalt in Hamburg um Ostern 1807, bei welchem er mit Mathias Claudius und ähnlich gesinnten Männern bekannt wurde und in der Wandsbecker Kirche seine erste Predigt, über Joh. 1, 1, hielt. Er vertiefte sich damals mit besonderem Eifer in das Evangelium Johannis, und bei der Rückkehr nach Göttingen bemerkten seine dortigen Freunde eine Veränderung in seinem Wesen; immer wieder erzählte er von den Unterhaltungen, die er mit jenen Männern „von so großer Freundlichkeit und so gottseligem Wesen" gepflogen. Erst jetzt war er dessen inne geworden, daß das Christentum vor allem Sache des Gemütes, nicht des Intellektes sei. Jene geistig aristokratische Haltung, jenes Herabsehen auf die gewöhnliche Menge, das er mit seinem Genossen aus der romantischen Schule geteilt hatte, machte einem Sinne kindlichen Glaubens und christlicher Demut Platz. Von der Philosophie wendete er sich dem eifrigen Studium der heiligen Schrift zu. Wie ihm hier der Erlöser in seiner geschichtlichen Gestalt nahe trat, so verlangte ihn nun auch danach, das Werk desselben an der Menschheit zu verfolgen. Er begann ein eifriges Studium der Kirchenväter und nachdem er eine Zeit lang ernst und in sich gekehrt von dem Umgang mit seinen Freunden sich mehr zurückgehalten hatte, überraschte er sie eines Tages mit einem lateinisch geschriebenen Glaubensbekenntnis, an dessen Ende er die Kirchengeschichte als Ziel seiner Studien hinstellte und den Herrn anrief, ihn darin zu leiten und vor allen Verirrungen zu bewahren. So vor Gottes Angesicht hatte er die richtige Wahl für sein Lebenswerk getroffen; in welcher Weise dasselbe sich äußerlich vollziehen werde, lag freilich noch nicht klar vor seinen Augen. Nach dem Ablauf seiner Universitätszeit begab er sich wieder nach Hamburg und legte vor dem dortigen geistlichen Ministerium ein Kandidatenexamen ab, das die prüfenden Pastoren mit Erstaunen

erfüllte. Wo sie einen Punkt anrührten, antwortete Neander mit der gründlichsten Auseinandersetzung, und diese ungewöhnliche wissenschaftliche Tüchtigkeit war mit einem inneren Durchdrungensein von den heiligsten Gegenständen so augenscheinlich gepaart, daß der ehrwürdige Rambach später äußerte, es sei ihm bei der Prüfung gewesen wie wenn aus der Väter Zeit einer gekommen wäre, um mit freudigem Aufthun seines Mundes dem Geschlechte der Gegenwart das Heil in Christi zu verkündigen. Anderthalb Jahre hatte Neander in Hamburg zugebracht, als Lehrer an einer Schule thätig, öfter predigend, dabei in eifriger Fortsetzung seiner Studien begriffen, als er von einem Freunde aufmerksam gemacht wurde, daß in Heidelberg, wo durch die Berufung Marheinekes und De Wettes nach Berlin soeben eine große Lücke in dem Lehrkörper der Universität entstanden war, sich ihm die günstigste Gelegenheit zu akademischer Thätigkeit öffnen würde. An den Mitteln dazu fehlte es ihm freilich auch jetzt, aber sein alter Lehrer Gurlitt wußte Rat zu schaffen — was demselben um so höher anzurechnen ist, als ihm keineswegs unbekannt war, wie weit sich Neander von seinem eigenen rationalistischen Standpunkte entfernt hatte. Er vermittelte ihm aus einer Hamburger Stiftung ein Stipendium, welches seine Existenz, so lange er Privatdozent blieb, zu sichern ausreichte. Schnell erwarb er jetzt in Wittenberg den Doktorgrad und habilitierte sich darauf im Frühjahre 1811 zu Heidelberg mit einer Dissertation über das Verhältnis des christlichen Glaubens und Erkennens zu einander und zur Philosophie bei Clemens von Alexandria, einer Arbeit, welche wesentlich dazu beigetragen hat, über die christliche Religionsphilosophie der Alexandriner Licht zu verbreiten. Wohl hatte der angehende Dozent mit Schwierigkeiten zu kämpfen, doch lohnte ihn die Anhänglichkeit einer Anzahl von Zuhörern, die sich näher an ihn anschlossen. Hier vollendete er seine erste größere Schrift über „Kaiser Julianus und sein Zeitalter". War der Apostat wegen seines Hasses gegen das Christentum bisher für die meisten ein Gegenstand des Abscheus gewesen, von einigen aber eben deswegen mit Vorliebe betrachtet worden, so suchte Neander nachzuweisen, wie durch die Mißhandlung seines Hauses vonseiten der Herrscher, durch die ungeeignete Art in der das Christentum ihm nahe gebracht wurde, durch seine Beziehungen zu geistreichen

heidnischen Philosophen es psychologisch begreiflich werde, daß eine edle Natur auf einen solchen Irrweg geraten konnte. Dabei kommt der Kampf des Christentums mit dem Heidentum überhaupt zur Sprache und insbesondere die Zustände, welche sich bilden mußten, als die Kirche, nun zu staatlicher Anerkennung gelangt, Weltliches in so weitem Maße in sich aufnahm.

Noch vor dem Erscheinen dieser Monographie, welches unter den damaligen ungünstigen Zeitverhältnissen ermöglicht zu haben ein Verdienst des trefflichen Perthes war, war Neander zum außerordentlichen Professor ernannt worden; nach dem Erscheinen derselben dachte man daran, ihm eine ordentliche Professur zu übertragen. Aber bevor das zur Ausführung kam, hatte er einen Ruf an die neugegründete Universität Berlin erhalten und angenommen. Er trug kein Bedenken, dem um seine Existenz ringenden preußischen Staate sich anzuvertrauen, denn die frische Begeisterung, die dort sich regte, erfüllte auch seine Brust. Er hat in Berlin sogar den Wunsch gehegt, selbst zum Befreiungskampfe mit auszuziehen, doch sein Mangel an körperlicher Tauglichkeit hinderte die Ausführung; das genaue Aufmerken auf äußere Dinge, welches der Kriegsdienst unbedingt erheischt, würde ihm wohl auch kaum möglich gewesen sein.

Von seiner Übersiedelung nach Berlin an ist Neanders äußeres Leben in sehr einfacher und ruhiger Weise verflossen. Unverehelicht ist er geblieben nicht nach einem von vornherein gefaßten Entschlusse, vielmehr hat er im Anfange seines Berliner Aufenthaltes ernstlich daran gedacht, sich zu verheiraten; da es sich aber nicht bald so fügte, so sah er darin eine Führung Gottes, in welche sich zu finden ihm nicht schwer wurde. An einer seiner Lebensaufgabe entsprechenden Häuslichkeit fehlte es ihm dennoch nicht. Schon in Heidelberg waren seine Mutter und eine seiner Schwestern, Johanna, zu ihm gezogen. Die Mutter starb im Jahre 1818; es war der tiefste Schmerz, der Neander in seinem Leben betroffen, monatelang ging er in einem gewissen Trübsinn dahin; so oft er später von ihr sprach, geschah es stets mit der kindlichsten Anhänglichkeit, und man hat wohl nicht mit Unrecht vermutet, daß bei den Bildern der edlen Mütter bedeutender Männer, die er mehrfach in seinen Werken mit ergreifenden Zügen gezeichnet hat, Nonna, Anthusa, Emmelia, Monnika, Aleth ihr

Andenken ihm vorgeschwebt hat, wenngleich er ihr nicht das Christentum zu verdanken gehabt hat, sondern sie darin ihm erst nach einiger Zeit nachgefolgt war. Die Schwester, von ähnlicher Menschenfreundlichkeit wie er selbst, aber zugleich witzig, weltklug, praktisch, bildete die glücklichste Ergänzung zu seiner Eigenart und ist, mit unbegrenzter Ergebenheit an dem Bruder hängend, seine treue Genossin und Pflegerin geblieben bis an seinen Tod.

Seine Studien, vor allem Quellenstudien in ausgedehntestem Maße, hat Neander, so lange er lebte, unermüdlich fortgesetzt, selbst in den letzten Jahren, in denen er wegen der Abnahme des Augenlichtes sich fast nur noch konnte vorlesen lassen. Sein Studierzimmer war an allen vier Wänden von Büchern erfüllt, eine Reihe von Bücherständern durchzog auch das Innere desselben, und nicht selten beschränkten die selbst auf dem Boden aufgehäuften Werke den Raum dergestalt, daß es schwer war, zu einem Sitze zu gelangen. Dort vertiefte er sich in die Denkmäler der Vergangenheit und ließ die großen Gestalten entschwundener Zeiten vor seinem Geiste sich entfalten, um sie durch sein Wort für Zuhörer und Leser wieder zu beleben. Nicht ganz mit Unrecht hat man seine Lebensweise der jener französischen Benediktiner verglichen, denen die Kirchengeschichte so Großes zu verdanken hat, aber es ist doch e i n bedeutsamer Unterschied vorhanden — Neander war nicht bloß Forscher, sondern auch Lehrer. Nicht minder als das stille Studium und das Darlegen der Früchte desselben in Schriften war das persönliche Wirken durch Vortrag wie durch freien Verkehr mit den Studierenden ihm nicht bloß Berufspflicht, sondern innerstes Bedürfnis, und ist es geblieben bis an sein Lebensende. Als einst in späteren Jahren eine Abordnung der Studenten ihm ihren Dank für die Aufopferung aussprach, mit der er ungeachtet eingetretener Krankheitsbeschwerden seine Vorlesungen fortgesetzt habe, sagte er in der Antwort u. a.: „Wenn es nun aber heute als selbstverleugnende Liebe gedeutet worden ist, daß ich trotz meiner Krankheit meine Vorlesungen nicht ausgesetzt, so muß ich das freilich ablehnen; eine Selbstverleugnung würde es mir vielmehr gewesen sein, nicht zu lesen, denn für die Jugend lebe ich, mit ihr zu verkehren, sie hinzuweisen zu dem ewig Einen, dem Herrn und Heilande, das ist der Nerv meines Lebens.“ Was er in diesen Worten aussprach, das hat sein

gesamtes Wirken als Wahrheit bewährt. In einer fast unvergleichlichen Weise hat er die Liebe und Verehrung der Studierenden gewonnen und darin auch den noch reicher und glänzender begabten Kollegen Schleiermacher übertroffen. So wenig imponierend seine äußere Erscheinung auf dem Katheder war, so ergreifend, zugleich Achtung gebietend und Liebe erweckend, war was er sprach. Neben der Gründlichkeit des Wissens und der Innerlichkeit der Auffassung der Gegenstände war es der Eindruck der völligen Harmonie zwischen Lehre und Persönlichkeit, einer Persönlichkeit, die von der Liebe zu dem Erlöser und zu den Brüdern erfüllt war, welcher Geist und Gemüt ergriff und die Herzen gewann*). Dazu kam das ungewöhnliche Maß persönlicher Teilnahme, das Neander auch sonst den Studierenden zuwandte. So kostbar ihm die Zeit war, so wenig achtete er die Stunden, welche er ihnen widmete, für verloren. Täglich in seiner Sprechstunde hörte er ihre äußeren und inneren Anliegen an und half mit Rat und That, wo es ihm irgend möglich war, und wo er eine Bitte abschlagen mußte, da that er es in einer Weise, welche auf das Gemüt des Bittenden kaum minder wohlthuend wirkte als die Gewährung. Außerdem vereinigte er an jedem Sonnabend und Sonntag einen größeren und kleineren Kreis um sich. Nicht gerade ein Meister des Gespräches und nicht so wie Tholuck befähigt, auch die Zurückhaltenden fast wider ihren Willen zum Sprechen zu bringen, ging er doch auf die Fragen und Bemerkungen derer, denen es um Belehrung zu thun war, vor allem, wenn sie ein tieferes Interesse zeigten, in der freundlichsten und gründlichsten Weise ein. Von seiner Teilnahme für die äußeren Bedürfnisse der Studierenden ist der Neandersche Krankenverein ein dauerndes Denkmal.

*) Inbetreff der nach Neanders Tode herausgegebenen Vorlesungen desselben bemerkt einer der Herausgeber selbst, J. L. Jacobi a. a. O., S. 18: „Nicht mehr gestützt durch die unmittelbare Wirkung der einzigartigen Persönlichkeit läßt der Buchstabe nicht von fern den Eindruck erkennen, welchen das lebendige Wort machte. Es fehlt der würdevolle Ton, der warme Hauch der Liebe und Begeisterung, der von dem geliebten Lehrer ausging; es fehlt die Mitbewegung, in welche das Schaffen, das dem Moment gehört, den Zuhörer unmittelbar versetzt. Denn zwar umfaßte er mit seltenem Gedächtnis und Wissen die Fülle des Stoffes, aber die jedesmalige Gestalt war die Frucht des Augenblicks!"

So weit es sich also um seinen eigentlichen Berufskreis handelte, bildete die vorzugsweise dem Innenleben zugewandte Richtung Neanders keineswegs ein Hindernis seines Wirkens. Darüber aber hinauszugehen, in allgemeinere kirchliche oder gar politische Angelegenheiten einzugreifen, fühlte er, ohne gegen dieselben gleichgültig zu sein*), wenig Neigung oder Verpflichtung. Doch ist er für die Heidenmission, für die er stets ein besonderes Interesse hegte, thätig gewesen; ein von ihm erlassener Missionsaufruf an die evangelischen Christen Berlins hatte den Erfolg, daß in wenigen Wochen mehr als tausend Thaler an Beiträgen einliefen, und im Jahre 1824 gründete er mit Strauß u. A. einen Missionsverein. In eine kirchliche Streitigkeit ist er nur in einem Falle eingetreten, damals als die „Evangelische Kirchenzeitung“ den bekannten Angriff gegen Gesenius und Wegscheider richtete, um die Entfernung dieser beiden rationalistischen Theologen aus ihren Ämtern zu erreichen. Was Neander zu der offenen Erklärung veranlaßte, durch welche er sich von der „Evangelischen Kirchenzeitung“ lossagte, war zunächst die Art jenes Angriffes, mit Benutzung von Heften, welche von Zuhörern der genannten Männer zu diesem Zwecke hergegeben waren, die Hineinziehung der staatlichen Gewalt, die drohende Beschränkung der Lehrfreiheit, aber der Gegensatz zwischen Neander und Hengstenberg war allerdings ein allgemeinerer und schon vorher vorhandener.

So irenisch Neander gestimmt war, so sind es doch zwei Richtungen gewesen, die er nicht ohne Herbigkeit bekämpfte und denen gegenüber das ruhige Gleichgewicht seines Gemütes je zuweilen ins Schwanken zu geraten schien, die eine eben die der „Evangelischen Kirchenzeitung“, die andere die der Hegelschen Schule. Schon die theologische Arbeit Hengstenbergs wurde von Neander nicht ohne Mißbilligung betrachtet; wenn er auch die Vorzüge desselben, besonders das Geschick, von den Gedanken und Erzählungen der heiligen Schrift auf gegenwärtige Zustände Anwendung zu machen, willig anerkannte, so konnte er doch mit der Gezwungenheit und Künstlichkeit vieler seiner Auslegungen, die bestimmten Zwecken diente, sich nicht befreunden; sie wider-

*) Vgl. darüber „Neanders Stellung und Verhältnis zur Kirche und zum Staate“, bei Wiegand a. a. O., S. 105ff.

sprachen seinem unbefangenen Wahrheitssinn und machten auf ihn den Eindruck von Advokatenkünsten. Was ihn aber am meisten mit Besorgnis erfüllte, war das auf eine Wiederherstellung der Orthodoxie des 17. Jahrhunderts gerichtete Bestreben, das er in dem ganzen Vorgehen der „Evangelischen Kirchenzeitung“ zu erkennen glaubte. Ihm, dem die Freiheit individueller Entwickelung so hoch stand, der so durchdrungen war von der Überzeugung, daß das Christentum in sehr verschiedenen Formen in echter Weise sich darstellen könne, schien eine solche Beschränkung unerträglich, vollends wenn sie durch kirchenregimentliche Maßregeln und mit Hilfe der Staatsgewalt durchgesetzt werden sollte. Es ist begreiflich, daß gegenüber dem großen Einfluß, den Hengstenberg mehr und mehr gewann, Neanders Gegensatz sich auch in einer schärferen Weise äußerte; dennoch hat er auch nach erfolgtem Bruche das Gemeinsame, das zwischen ihm und Hengstenberg vorhanden war, nicht verleugnet. Eine viel tiefere Kluft war es, die Neander von der Hegelschen Schule schied; hier war ein Gegensatz fast auf allen Punkten vorhanden. Ihm lag das Entscheidende, Wertgebende in Herz und Gemüt, nach seinem Wahlspruche: pectus est quod theologum facit, den er freilich nicht dahin mißverstanden haben wollte, als ob das gute Herz schon genüge, einen Theologen zu machen. Dort aber wurde das Gefühl als der niedrigste Standpunkt betrachtet und alles der Alleinherrschaft des Begriffes unterworfen. Er wandte alle Liebe und Sorgfalt der Betrachtung des Individuellen zu, dort wurde das Individuum und das Individuelle mit voller Geringschätzung behandelt und nur dem Allgemeinen Bedeutung zugesprochen. Ihm, der jede Erscheinung in ihrer Art eingehend und besonnen zu erwägen und zu würdigen gewohnt war, war nichts mehr zuwider als ein schnell fertiges Aburteilen und ein Nachsprechen von Formeln. Diese Untugend findet sich nun freilich bei den Jüngern fast einer jeden bedeutenden schnell und kräftig sich erhebenden Richtung, welche überzeugt sind, daß es ihrem Meister endlich gelungen sei, die volle Wahrheit ans Licht zu bringen, aber selten ist sie doch so übermütig und herausfordernd hervorgetreten wie bei den Jüngern der Hegelschen Schule. Neander war, so sehr Göschel u. a. und vielleicht Hegel selbst in gutem Glauben sich darüber täuschen mochten, von der Unverträglichkeit der Hegelschen

Philosophie mit dem Christentum überzeugt, er hielt den Einfluß derselben auf die Jugend für einen durchaus verderblichen, und doch schien eine Zeit lang dieser Einfluß übermächtig zu werden. Wenn nun er, der in der Pflege des Edelsten in den Herzen der Jünglinge seinen eigentlichen Beruf erkannte, dem gegenüber mit einer gewissen Schärfe, ja Leidenschaftlichkeit sich aussprach, so dürfte ihm das nicht allzu schwer anzurechnen sein. Er war hier eben nicht der ruhig beobachtende Historiker, sondern der Vertreter unmittelbar gegenwärtiger Interessen. Seinem Grundsatze aber, daß im Geisterkampfe mit geistigen Waffen gefochten werden müsse, ist er auch hier nicht untreu geworden. Als davon die Rede war, gegen Strauß „Leben Jesu" ein Verbot zu erlassen, hat er sich aufs entschiedenste dagegen ausgesprochen. Mit vielen andern hat auch Neander in Schelling den Mann zu erkennen geglaubt, der berufen sei, der Hegelschen Lehre eine mit dem Christentum wahrhaft im Einklang stehende Philosophie entgegenzusetzen, und auch er gehörte mit vielen unter den geistigen Größen Berlins zu den ersten Hörern der Vorlesungen, die Schelling im Jahre 1840 begann, deren wirklicher Erfolg aber dem großen Aufsehen, das sie anfangs erregten, doch wenig entsprochen hat.

In der Theologie hat Neander die Anregungen, welche er in seiner Bildungszeit von Schleiermacher erfahren, niemals verleugnet, ohne sich darum Schleiermachers Lehre in ihrer ganzen Ausführung anzuschließen. Er war bemüht, sein eigenes theologisches Denken in möglichst einfacher Form auf die heilige Schrift zu gründen und konnte sich deshalb weder mit dem Einfluß, den Schleiermacher thatsächlich philosophischen Gedanken in der Entwickelung des christlichen Glaubens gestattete, noch mit der Künstlichkeit seiner exegetischen Beweisführung befreunden. Des ungeachtet und obwohl der Aufenthalt in Berlin kein engeres persönliches Verhältnis beider Männer herbeiführte und die Beziehungen zwischen ihnen nur die des kollegialen Verkehrs blieben, hat Neander in seinem früheren Lehrer doch stets den größten Theologen der Zeit verehrt und den Tod desselben seinen Zuhörern mit den Worten angezeigt: es ist heute der Mann dahingegangen, von dem man künftig eine neue Epoche der Theologie datieren wird. Auch die systematischen Vorlesungen, die er selbst in der Zeit nach Schleiermachers Tode zu halten anfing, ließen den Einfluß dsselben aufs deutlichste erkennen.

Ununterbrochen setzte Neander seine Thätigkeit als Lehrer und Schriftsteller fort, selbst in den letzten Jahren, in denen er immer mehr darauf angewiesen war, sich vorlesen zu lassen und zu diktieren. Am 8. Juli 1850 wurde er von der Brechruhr ergriffen, aber auch in der Zeit der Krankheit benutzte er leichtere Stunden zur Arbeit, noch am Abend des 13. setzte er diktierend die Darstellung der Gottesfreunde des 14. und 15. Jahrhunderts für den sechsten Band seiner Kirchengeschichte fort. In der Frühe des nächsten Morgens hatte er sein irdisches Tagewerk geschlossen.

Von Neanders schriftstellerischen Arbeiten haben wir die frühesten seinem Heidelberger Aufenthalt angehörigen bereits erwähnt*); auch in den folgenden Jahren beschäftigte er sich mit der Erforschung und Darstellung besonderer einzelner Partieen und hervorragender Persönlichkeiten der Kirchengeschichte. Er erfüllte damit die Forderung, welche sein Lehrer Planck aufgestellt hatte, daß die Masse des kirchengeschichtlichen Stoffes erst durch biographische und monographische Darstellungen zubereitet werden müsse, damit für ersprießliche Gesamtdarstellungen die Grundlage geschaffen werde. Wenn Planck mit Recht in der speziellen Charakteristik der leitenden, den Gang der Geschichte bedingenden Persönlichkeiten die eigentliche Bedeutung solcher Arbeiten sah, so war Neander in vorzüglichem Maße befähigt, gerade diese Aufgabe zu erfüllen. Es war recht eigentlich seine Neigung und bereitete ihm den größten geistigen Genuß, die verschiedenen und verschiedenartigen Persönlichkeiten je in ihrer Eigenart zu beobachten und sie so darzustellen, wie sie sich vor seinem Blicke entfaltet hatten. Er richtet dabei sein Augenmerk ebenso sehr auf das, was die einzelne Person mit ihrer Zeit gemein hat, auf ihre Bedingtheit durch die Anschauungen und Verhältnisse derselben wie auf das ihr Eigene, was sie der Zeit entgegengebracht und wodurch sie auf die Zeit gewirkt hat. So ist ihm die Person ebenso wenig eine isolierte Erscheinung wie ein bloßes Produkt gegebener Verhältnisse. Man wird dabei zugestehen müssen, daß Neander das

---

*) Nur die wichtigsten kirchengeschichtlichen Schriften sollen hier angeführt werden — ein vollständiges Verzeichnis der Werke Neanders findet sich bei Philipp Schaff: August Neander, Gotha 1886, S. 65 ff.

höchste Maß der Schärfe in der Zeichnung der Individuen nicht erreicht hat, aber die Bedeutung, welche seine Monographieen für die Behandlung der Kirchengeschichte gehabt haben, kann man nur verkennen, wenn man einseitig nur die Unvollkommenheiten derselben ins Auge faßt. Kirchengeschichtliche Persönlichkeiten, Erscheinungen, Zeiträume mit wissenschaftlicher Gründlichkeit so zu betrachten, daß sie weder überschwänglich verherrlicht noch rücksichtslos verdammt, noch mit kühler, ihrem inneren Wesen fremdbleibender Objektivität beurteilt, sondern mit liebevoller Teilnahme angesehen und in ihrem eigentümlichen Leben verstanden werden, diese Kunst hat Neander zuerst geübt.

Auf die Schrift über Julian folgte zuerst „Der heilige Bernhard und sein Zeitalter", Berlin 1813, auf welches Werk wir zurückkommen werden, dann wendete sich Neander wieder der alten Zeit zu und zwar zunächst einem der schwierigsten und verwickeltsten Gegenstände der Kirchengeschichte, dem Gnosticismus in seiner „Genetischen Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme", Berlin 1818. Es war zwar kein ganz unbearbeitetes Gebiet, das er damit betrat; der gelehrte Herausgeber des Irenäus, Massuet, hatte schon früher auf die Verwandtschaft gnostischer Lehren mit platonischen Gedanken, Mosheim auf einen Zusammenhang mit orientalischer Philosophie hingewiesen, ohne freilich bestimmter nachweisen zu können, welche das gewesen sei. Neander hat sowohl die einzelnen Systeme je für sich, nicht bloß das bis dahin vorzugsweise berücksichtigte valentinianische, ihrem Gedankenzusammenhange und innerem Baue nach untersucht wie auch eine Klassifikation derselben zu geben unternommen. Wenn das von ihm aufgestellte Einteilungsprinzip, das Verhältnis zum Judentum, nach welchem er judaisierende und antijüdische Gnostiker unterscheidet, sich der späteren Forschung nicht bewährt hat — es ist übrigens auch keiner anderen Einteilung gelungen, sich allgemeine Geltung zu verschaffen —, so ist durch seine Untersuchungen doch Kenntnis und Verständnis des Gnosticismus aufs wesentlichste gefördert worden; ganz besonders hat er auch den eigentümlichen von den sonstigen Erscheinungen der Gnosis wesentlich abweichenden mit paulinischen Anschauungen in gewissem Maße verwandten Charakter der Lehre Marcions nachgewiesen. Dieser Schrift über den Gnosticismus reihen wir die

etwas spätere Monographie über einen der eifrigsten Bekämpfer desselben an: „Antignostikus, Geist des Tertullianus und Einleitung in dessen Schriften“, Berlin 1825. Wenn Tertullians Schriften wegen des Reichtums und der Originalität der Gedanken für Neander wie wohl für jeden, der sich näher mit ihnen beschäftigt, etwas in hohem Grade Anziehendes hatten, so mußte doch die Persönlichkeit desselben mit ihrer Einseitigkeit und schroffen Ausschließlichkeit ihn viel eher abstoßen. Aber er sucht mit der Unparteilichkeit des wahren Historikers auch ihr gerecht zu werden und die relative Notwendigkeit auch einer solchen Erscheinung zu begreifen. Wie er zuvor den in größter Freiheit sich bewegenden Spekulationen des gnostischen Spiritualismus nachgegangen war, so bringt er jetzt den ihnen sich entgegenstellenden derben Realismus Tertullians und dessen streng kirchlich traditionelle Haltung zur Anschauung. Dabei hat er die reichen die christliche Ethik betreffenden Auseinandersetzungen in den Schriften dieses Kirchenvaters voller Aufmerksamkeit gewürdigt und die Verhältnisse, auf welche sie sich beziehen, mit umfassender historischer und archäologischer Kenntnis erläutert. Am wenigsten möchte es Neander gelungen sein, von dem Montanismus ein klares und scharfes Bild zu entwerfen.

Der Schrift über Tertullian waren zwei andere vorangegangen, die Monographie: „Der heilige Chrysostomus und die Kirche, besonders des Orients, in dessen Zeitalter“, Berlin 1821 und 1822 und die „Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des Christentums und des christlichen Lebens“, Berlin 1823 und 1824. Die Persönlichkeit des Chrysostomus hat Neander eine ganz besondere Liebe abgewonnen; die strenge Gewissenhaftigkeit, die Freiheit von jeder Menschenfurcht, die feurige Liebe, die freudige Ergebung in den Willen Gottes im Leiden, das alles erfüllte ihn mit bewundernder Teilnahme, und diese spricht sich u. a. in dem Reichtum von Mitteilungen einzelner Züge des Lebens wie auch längerer Stücke aus den Werken des Chrysostomus aus, mit denen Neander hier noch freigebiger gewesen ist als in anderen Schriften — allerdings nicht gerade zum Vorteil der Gleichmäßigkeit und Übersichtlichkeit der Darstellung. In den „Denkwürdigkeiten“ bewegt er sich auf einem Gebiete, das sein eigentliches Element war.

Den Wirkungen des Geistes Gottes nach allen Seiten hin nachzuspüren, die Gestaltung des christlichen Lebens in allen ihren Formen zu verfolgen, das war die Beschäftigung, die für ihn den größten Reiz hatte. So führt er uns hier in Beispielen, die er aus der Fülle seiner die bekannteren wie die entlegeneren Gebiete umfassenden Quellenkenntnis schöpfte, bald die verschiedenen Wege der Bekehrung welche vom Heidentum zum Christentum führten, bald das Verhalten der Christen unter den Verfolgungen, bald Askese und Mönchtum in ihren edlen Gestaltungen und ihren Verirrungen, bald das Verhalten der Christen zu dem irdischen Berufe und den verschiedenen Arten desselben und vieles andere vor.

Da auch die Denkwürdigkeiten nur die alte Zeit und einen Teil des Mittelalters in ihr Bereich ziehen und die größeren Monographieen ebenfalls diesen Zeiträumen angehören, so ist klar, daß Neanders Arbeit sich ganz überwiegend in der älteren Zeit bewegt hat, und ihr gehörte auch sein Interesse vorzugsweise an. Dennoch hat er auch die reformatorische und nachreformatorische Zeit nicht beiseite liegen lassen. Ihr sind u. a. die kleineren Gelegenheitsschriften gewidmet, die er im Jahre 1840 unter dem Titel: „Das Eine und Mannigfaltige des christlichen Lebens“ herausgab*). Wir heben nur eine derselben, die „Denkwürdigkeiten aus dem religiösen und theologischen Entwickelungsgange Georg Wizels“ hervor, weil in ihr die Unbefangenheit und Gerechtigkeit der Beurteilung, die Neander eigen war, sich in besonderem Maße zeigt. Wizel, der sich früh der Reformation angeschlossen hatte und eine Zeit lang evangelischer Pfarrer gewesen war, hat sich dann wieder von derselben abgewandt und sie in vielen Schriften bekämpft. Es ist begreiflich, daß er deshalb bei den Evangelischen in sehr üblem Rufe stand und man unlautere Beweggründe als Ursache seines Gesinnungswechsels vermutete. Neander weist nun nach, daß Wizel im Grunde niemals die reformatorische Lehre wirklich in sich aufgenommen hat, daß es viel mehr die Erkenntnis der Mißstände der alten Kirche in

*) Eine frühere Sammlung „Kleine Gelegenheitsschriften praktisch-christlichen, vornehmlich exegetischen und historischen Inhalts“ ist im Jahre 1824 erschienen.

Theologie und Praxis als die Überzeugung von der Richtigkeit der Lehre Luthers gewesen ist, welche ihn zum Anschluß an denselben bewogen hat; er zeigt, wie die Bedenken, die ihm immer geblieben waren, durch die Anschauung des Mangelhaften auch bei den Evangelischen und durch mancherlei hinzukommende Umstände verstärkt wurden und er so ohne Verleugnung seiner Überzeugung der alten Kirche sich wieder zugeführt sah, deren Mängel er doch auch nachher scharf zu rügen nicht aufgehört hat. So wenig er den Standpunkt Wizels für den richtigen hält, so weiß er ihn doch zu begreifen und verständlich zu machen. Kürzere Darstellungen in dieser Sammlung sind dem Zeugen der Reformation in Italien, Marco Antonio Flaminio, und Männern späterer Zeit, Baxter, Oberlin, Chillingworth, Wilberforce gewidmet.

Wohl vorbereitet durch eine Menge umfassender Spezialstudien und Arbeiten, ging Neander an das große Hauptwerk seines Lebens, die „Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche", zu der seine „Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel", in erster Auflage Hamburg 1832 und 1833, einen „selbständigen Nachtrag" bildet. Jenes umfassende Werk zu unternehmen, veranlaßte ihn zunächst eine Aufforderung des ihm längst befreundeten Perthes. Im Jahre 1826 erschien der erste Teil des Werkes, dem nach und nach fünf andere in einer größeren Reihe von Bänden folgten, von denen der letzte, unvollendete, der im Jahre 1852 aus dem Nachlaß herausgegeben wurde, in der Darstellung der Mystik des vierzehnten Jahrhunderts abbricht. Daß dieses Werk, das in Deutschland bisher sechs, in englischer in Amerika erschienener Übersetzung zehn Auflagen erlebt hat, zu den bedeutsamsten Erscheinungen auf dem Gebiete der Kirchengeschichtschreibung gehört, darüber besteht kein Zweifel; es ist denn auch von verschiedenen Seiten zum Gegenstand ausführlicher Besprechung gemacht worden und hat auch scharfe Kritiken über sich müssen ergehen lassen, die eingehendste und geistvollste in F. Ch. Baurs Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung, die freilich neben wirklichen Mängeln auch andere rügt, die nur vom Standpunkt der Baurschen Geschichtsbetrachtung als solche angesehen werden können. Es ist richtig, daß Neander, während er der Geschichte der Lehre und des christlichen Lebens mit vollster Teilnahme nachgeht, für alles, was die

Gestaltung der Kirche als Korporation, als Rechtsgemeinschaft betrifft, nicht ein gleiches Interesse und ein gleiches Verständnis zeigt und daß, was damit in innerer Verbindung steht, der Einfluß politischer Verhältnisse, der Zusammenhang der Kirchengeschichte mit der Völker- und Staatengeschichte nicht ganz zu seinem Rechte kommt. Es wird auch zuzugestehen sein, daß seine Vorliebe für die Betrachtung der Persönlichkeiten diese zu sehr in den Vordergrund treten läßt, ihr einen zu weiten Raum in der Darstellung gewährt und die Bedeutung der Verhältnisse und Zustände, welche oft stärker sind als die Personen und diese sich dienstbar machen, nicht in genügendem Maße hervorhebt. Diese und einige andere Ausstellungen von geringerer Bedeutung wird man zugeben und überhaupt anerkennen dürfen, wogegen Neander selbst am wenigsten würde einzuwenden haben, daß mit seinem Werke die Kirchengeschichtschreibung noch nicht die höchste Stufe erreicht habe. Dabei bleibt doch bestehen, nicht nur, daß er dieselbe auf eine wesentlich höhere Stufe erhoben hat als sie sie vor ihm inne hatte, sondern auch, daß er sie in einer Weise behandelt hat, welche in einer Beziehung als geradezu mustergültig anzusehen ist; daß dasjenige, was in der Geschichte der Kirche selbst das Wertvollste ist, der innere Pulsschlag des christlichen Lebens, hier auch als das Wertvollste und Wichtigste behandelt, mit so tiefem Verständnis verfolgt, mit so lebendigem Interesse zur Anschauung gebracht wird, darin besteht der eigentümliche Vorzug dieses Werkes. Nur von dem, der hierin die Höhe Neanders zu erreichen, dabei aber in entsprechender Meisterschaft auch die mehr äußeren Seiten des kirchlichen Lebens zu behandeln wüßte, wird man sagen dürfen, daß er Neander hinter sich zurückgelassen habe. Es wird aber ohne den Verdiensten derer, die nach Neander die Kirchengeschichte bearbeitet haben, zu nahe zu treten, behauptet werden können, daß ein Werk, welches dieses leiste, erst noch zu erwarten sei. Bis dahin wird man immer noch an Neander zu lernen haben*).

*) In schönen Worten hat K. Nitzsch in seiner am Begräbnistage Neanders in der Aula der Berliner Universität gehaltenen Rede die Vorzüge der Kirchengeschichte Neanders hervorgehoben: „Neu ist seine Kirchengeschichte dadurch, daß der gemeinsame einfache Inhalt jener Zwillingsgleichnisse vom Senfkorn und vom Sauerteige ihr zum Grunde liegt und zum Ziele dient in dem Sinne, daß das persönliche Licht

Wenden wir uns nun derjenigen Schrift zu, welche hier aufs neue dargeboten wird. Mit der Monographie: „Der heilige Bernhard und sein Zeitalter. Ein historisches Gemälde" betrat Neander zuerst das Gebiet der Kirchengeschichte des Mittelalters. Diese Zeit war bisher in der protestantischen Geschichtschreibung am wenigsten zu ihrem Rechte gekommen; in der Reformationszeit herrschte naturgemäß das Bewußtsein des Gegensatzes vor; zu scharf, zu lebendig war der Kampf gegen das Papsttum, als daß man einer Periode, in welcher dieses die in der Kirche herrschende Macht war, hätte gerecht werden können, und die Betrachtungsweise, die sich damals gebildet, blieb auf lange Zeit hinaus die maßgebende. Noch viel weniger aber vermochte die Aufklärung das Mittelalter zu würdigen, ihr mußte geradezu alles in demselben abstoßend erscheinen, nicht bloß die Papst- und Priesterherrschaft, sondern auch die religiöse Begeisterung, wie sie sich in den Kreuzzügen kundgab, nicht bloß die Scholastik, sondern auch die Mystik — beides nur Abirrungen von dem gesunden Menschenverstande nach verschiedenen Seiten — stand sie doch jener Zeit wie einer ganz anderen Welt so fremd gegenüber, daß sie selbst gegen die großartigsten Erscheinungen der mittelalterlichen Kunst sich kalt und verständnislos

der Welt, der in Wort und Geist lebendige, sich in der Menschheit entwickelnde Christus es ist. Neu ist sie durch eine Geschichte des Reiches Christi in der Kirchengeschichte und durch die beständig gesuchte Vermittelung zwischen beiden; neu ist sie durch den praktischen Geist, neu durch die allgemeine Liebe, welche sie allen, auch den leisesten Lebenszeichen der Kraft Christi widmet, und sollten sie auch bei Irrlehrern oder Schwärmern, in Sektenfürsten oder Kirchentyrannen gefunden werden; neu ist sie durch die neu erkannten oder neu bestimmten Gegensätze, in welchen das Leben einer Zeit sich auseinandersetzt; neu ist sie, obgleich es wenige glauben und wenige erkennen, durch ungesuchte geschichtliche Dialektik und Spekulation, neu durch die Vereinigung des sittlichen und religiösen, des philosophischen und religiösen Elementes, während doch der verschiedenen und selbständigen Entfaltungsgeschichte eines jeden Rechnung getragen wird; neu ist sie durch die kräftige nachhaltige Nötigung, welche sie allen christlichen lebensfähigen Parteien und Kirchen anthut, sich im universellen und gründlichen Christentum anzuerkennen und ihre Eigentümlichkeiten zwar zu würdigen, aber dem gemeinsamen Strebepunkte unterzuordnen; neu endlich, indem sie in ihrer Einheit mit der Person des Schreibers teils in so hohem Maße die Gesinnung erregt, teils der Zukunft ihre Aufgabe stellt."

verhielt. Welcher Beurteilung sich damals Bernhard zu erfreuen hatte, davon giebt ein merkwürdiges Zeugnis eine Äußerung Schillers, der an Goethe schreibt (Spemannsche Ausgabe II, 314): „Ich habe mich dieser Tage mit dem heiligen Bernhard beschäftigt und mich sehr über die Bekanntschaft gefreut; es möchte schwer sein, in der Geschichte einen zweiten so weltklugen geistlichen Schuft aufzutreiben, der zugleich in einem so vortrefflichen Elemente sich befände, um eine würdige Rolle zu spielen. Er war das Orakel seiner Zeit und beherrschte sie, ob er gleich und eben darum, weil er bloß ein Privatmann blieb und andere auf dem ersten Posten stehen ließ. Päpste waren seine Schüler und Könige seine Kreaturen. Er haßte und unterdrückte nach Vermögen alles Strebende und beförderte die dickste Mönchsdummheit, auch war er selbst nur ein Mönchskopf und besaß nichts als Klugheit und Heuchelei." Der Richtung der Romantik ist zuerst wieder ein Verständnis des Mittelalters aufgegangen, wenn auch bei ihr an Stelle des Mittelalters, wie es wirklich war, nicht selten ein Mittelalter trat, wie sie es sich dachte, und eine überschwengliche Idealisierung desselben Platz griff. Bei Neander bildete gegen die Verirrungen der letzteren Art ebensowohl seine gründliche klassische Bildung wie die Genauigkeit seiner geschichtlichen Forschung eine Schutzwehr, und die Entschiedenheit seines protestantischen Bewußtseins hielt ihn fern von einer Verherrlichung mittelalterlicher Größen, wie sie etwa hinsichtlich Gregors VII. in dem zwei Jahre nach Neanders „Bernhard" erschienenen Werke von J. Voigt ihren Ausdruck fand. Das Wirken christlichen Geistes aber wußte er auch in den Formen mittelalterlichen Kirchentums und mittelalterlicher Frömmigkeit zu erkennen. Wie er schon in Thesen, welche er zu Heidelberg verteidigte, eine gerechtere Würdigung des Bonifatius angebahnt hat, so stellte er jetzt das Bild Bernhards als eines von dem Geiste Gottes beseelten Mannes ins Licht, ohne doch die Schwächen desselben zu verdecken. Er erkennt die hingebende Frömmigkeit, welche den Grund der Strenge seiner Askese bildet, die Liebe, welche ihn treibt der leiblich vor allem aber der geistlich Notleidenden mit Rat und That sich anzunehmen, den Eifer um Abstellung von Mißbräuchen und um Förderung des christlichen Lebens in der Kirche, die Freimütigkeit des Tadels auch gegenüber Königen und Päpsten, aber er läßt auch erkennen,

wie Bernhard durch die kirchlichen Vorstellungen und Verhältnisse seiner Zeit gebunden war, wie die Oberherrschaft des Papstes über Geistliches und Weltliches ihm eine Notwendigkeit schien, wie er jede freiere Bewegung auf dem Gebiete der Theologie mit Mißtrauen betrachtete und wo sich die Gelegenheit bot, zu unterdrücken suchte. Er wollte aber nicht bloß das Leben Bernhards darstellen, sondern ein Gemälde der Zeit entwerfen, so hat er namentlich und mit besonderer Ausführlichkeit Bernhard den von ihm bekämpften Repräsentanten der theologischen Forschung, Abälard, gegenübergestellt und von dessen Theologie zum erstenmale eine wirklich in die Gedanken des Mannes einführende Darlegung gegeben. Er hat aber auch andere Männer der Zeit, einen Arnold v. Brescia, einen Geroch v. Reichersperg, einen Petrus Venerabilis, wenn auch nicht in plastischer Anschaulichkeit, doch mit bezeichnenden Zügen vorgeführt, wie er endlich auch die häretischen Erscheinungen der Zeit in ihrem verschiedenartigen Charakter und mit Rücksicht auf die Anlässe, welche die Zustände der Kirche ihnen gaben, zu würdigen gesucht hat.

Man darf wohl sagen, daß diese Schrift geeignet war, dem protestantischen Leser ein Verständnis der kirchlichen Zustände des Mittelalters zu eröffnen wie keine frühere, wiederum aber wird es keine Verkleinerung des Verdienstes Neanders sein, wenn darauf hingewiesen wird, daß seit jener Zeit die Kenntnis des zwölften Jahrhunderts überhaupt und Bernhards insbesondere fortgeschritten ist, und daß seine Darstellung auch in der erweiterten Form, welche er ihr in der zweiten Auflage vom Jahre 1848 gegeben hat, heute nicht mehr in dem Maße alle Ansprüche befriedigt wie vor einem halben Jahrhundert. Die politischen und kirchenpolitischen Verhältnisse, auch die Gegensätze und Beziehungen der verschiedenen kirchlichen und theologischen Richtungen treten uns nicht überall in der Konkretheit und Bestimmtheit entgegen, in welcher sie gegenwärtig dem, der sich mit der Geschichte jener Zeit eingehender beschäftigt hat, vor Augen stehen, eben darum tritt aber auch das Bild des Mannes selbst, der sich inmitten dieser Verhältnisse thätig in dieselben eingreifend bewegte, im einzelnen nicht immer in so scharfen Zügen hervor wie die Geschichte es darbietet. Doch hat von den nach dem Werke Neanders erschienenen Biographieen Bernhards ungeachtet einige von ihnen

sehr dankenswerte Ergänzungen bringen, keine im ganzen genommen seine Arbeit überboten oder gar überflüssig gemacht, und damit ist auch eine neue Herausgabe derselben gerechtfertigt. Daß bei einer solchen von einer neuen Bearbeitung nicht die Rede sein darf, daß sie im wesentlichen nur ein Abdruck des Werkes sein kann, wie es aus Neanders Hand hervorgegangen ist, das versteht sich wohl von selbst. Nur das schien im Interesse der heutigen Leser geboten, auf die wichtigeren Ergebnisse der seither vorgenommenen Forschungen teils durch kurze sachliche Bemerkungen, teils wenigstens durch Citate hinzuweisen. Um dafür Raum zu gewinnen, war es notwendig, hier und da Streichungen in dem Texte vorzunehmen. Ungern hat der Herausgeber sich dazu entschlossen, es konnte jedoch ohne dem Charakter des Werkes Abbruch zu thun da geschehen, wo weniger Bedeutendes aus den Quellen in ausgedehnten wörtlichen Auszügen mitgeteilt, wo neben der Übersetzung auch noch der Grundtext gegeben oder wo Nebensächliches mit großer Weitläufigkeit behandelt war. Einige Male ist das Mittel der Streichung auch angewendet worden, wo es für sich allein ausreichend war, um unzweifelhaft Irriges ohne nähere Erörterung zu beseitigen; auf diese Weise ist der Erzbischof von Paris, die Identifizierung des Walter von Mortaigne mit Walter von St. Victor, die Annahme, daß der Konvent von Chartres, der Bernhard an die Spitze eines Kreuzzugsunternehmens stellen wollte, vor dem zweiten Kreuzzug gehalten worden sei, aus dem Texte entfernt worden. Wie die Streichungen durch Sternchen bezeichnet sind, so sind alle Zusätze des Herausgebers, die meist in Anmerkungen, nur ein paarmal innerhalb des Textes ihren Platz gefunden haben, in eckige Klammern eingeschlossen, so daß eine Vermischung des geistigen Eigentums Neanders mit fremdem nirgends stattgefunden hat.

Es sei hier endlich noch auf die späteren Monographieen über Bernhard und auf einige andere für die Geschichte derselben wichtige Arbeiten hingewiesen, auf welche in den Anmerkungen des Herausgebers öfter Bezug genommen wird.

Die erste sich eigens mit Bernhard befassende Schrift, welche nach Neanders Monographie erschien, war J. Ellendorfs „Der heilige Bernhard und die Hierarchie seiner Zeit“, Essen 1837. Ellendorfs Absicht war es jedoch nicht, eine Lebensgeschichte Bern-

hards zu geben, sondern hauptsächlich die Hierarchie des zwölften Jahrhunderts nach ihren Schattenseiten zur Darstellung zu bringen, und das thut er mit guter Sachkenntnis. Gegenüber stellt er die Rügen Bernhards, daneben auch anderer wie des Geroch von Reichensperg, er mißt denselben eine größere Tragweite bei, als ihnen in Wirklichkeit zukommt. Für die Kenntnis des Lebens Bernhards hat die Schrift nur insofern Bedeutung, als sie die Verhältnisse der Zeit in einer Beziehung eingehender darstellt. Gerade in dem entgegengesetzten Geiste ist des Abbé Maria Théodore Ratisbonne „Histoire de St. Bernhard“ geschrieben, die zuerst 1841 erschien, ein Heiligenleben von streng katholischem Standpunkte der Betrachtung. Die Kirche, d. h. die Hierarchie hat in allen Stücken recht, ihre Gegner sind überall im Unrecht, dem Helden der Erzählung wird ungeteilte Bewunderung gezollt, die Gegensätze, welche unter den Männern der Kirche vorhanden waren, entschwinden der Betrachtung, Kritik wird nicht einmal so weit geübt, als es auch für den strengen Katholiken wohl möglich wäre, unbedenklich werden alle Legenden nacherzählt, sogar die von den Fliegen, welche Bernhard zu Foigny getötet haben soll, indem er sie exkommunizierte (!). Wissenschaftlichen Wert, den das Buch beansprucht, kann man ihm nicht beilegen, aber es hat das Anziehende einer mit Begeisterung geschriebenen Darstellung und bot eine interessante und erbauliche Lektüre für gebildete Katholiken. So hat es schnell mehrere Auflagen und im Jahre 1845 sogar zwei deutsche Übersetzungen (in München und Tübingen) erlebt.

Es folgten wieder zwei Biographieen von protestantischer Seite. Die erste vom Jahre 1849, in Friedrich Böhringers „Die Kirche Christi und ihre Zeugen“, Bd. 13, läßt noch ganz die Grundlage der Neanderschen Arbeit erkennen, auf der sie ruht. Sie hat eine gefälligere Darstellung, giebt manche Ergänzungen, wie z. B. über Bernhard als Prediger und als geistlichen Dichter und ist nicht ganz ohne selbständiges Urteil im einzelnen, im ganzen aber ist sie durch keinen eigentümlichen Charakter bezeichnet. Die zweite „The life and times of St. Bernard, abbot of Clairvaux“; von James Cotter Morison, London 1868 bringt mehr als irgendeine andere ältere oder neuere Lebensbeschreibung Bernhards Wirken im Zusammenhang mit der Zeit-

geschichte zur Darstellung. Morison hat sich an Carlyle gebildet, wie dieser geht er auf lebhafte Vergegenwärtigung der Vorgänge und Zustände aus und sucht dieselben nach dem Geiste der Zeit, der sie angehören, zu begreifen, nur das eigentlich Theologische bleibt mehr zur Seite liegen. Das Werk, in sehr anziehender Darstellung geschrieben, bietet gerade das, was man in den übrigen Biographieen vermißt und bildet so eine wichtige Ergänzung zu denselben.

Neuerdings hat abermals ein Katholik, G. Hüffer, eine Darstellung des Lebens und Wirkens Bernhards begonnen, welche eine vollständige Biographie in Aussicht stellt, von der wir aber, da sie noch in den Anfängen steht, hier absehen dürfen.

Hervorragend ungeachtet ihrer Kürze ist die Schilderung von Bernhard, welche H. Reuter in dem ersten Bande der „Zeitschrift für Kirchengeschichte“ gegeben hat, namentlich wird hier in treffender Weise der Kontrast hervorgehoben, der zwischen Bernhards idealer Betrachtung der Kirche und seinem Verhältnis zu der Kirche seiner Zeit besteht. Bemerkenswerte Beiträge zur Würdigung Bernhards finden sich in der Abhandlung von Gustav Hofmeister: „Bernhard von Clairvaux“ (wissenschaftliche Beilage zum Programm der Charlottenschule in Berlin 1889). Zu „Des heiligen Bernhard von Clairvaux Anschauungen vom christlichen Leben“ hat G. L. Plitt in der „Zeitschrift für die historische Theologie“ von 1862, Heft 2, eine fleißige Sammlung veranstaltet, während A. W. Dieckhoff in der Zusammenstellung „Justin, Augustin, Bernhard und Luther“ das Verhältnis seiner Anschauung von der Rechtfertigung zu der der Reformation bespricht. In eindringenderer Weise ist eben dies von A. Ritschl in seinem Hauptwerke, Bd. I. § 17, geschehen. Bernhard als Prediger ist von R. Rothe in den von Trümpelmann herausgegebenen „Vorlesungen über die Geschichte der Predigt“, von Brömel in seinen homiletischen Charakterbildern und von A. Nebe in seinen „Charakterbildern der bedeutendsten Kanzelredner“ gewürdigt worden.

Von großer Bedeutung für die Kenntnis Bernhards sind aber auch die Bearbeitungen der politischen Geschichte seiner Zeit. Vor allen kommt hier W. v. Giesebrechts „Geschichte der deutschen Kaiserzeit“, Bd. 4, in Betracht. Wie Giesebrecht zuerst die Bedeutung der Cluniacenser für den kirchenpolitischen Kampf des elften

Jahrhunderts in volles Licht gestellt hat, so hat er auch dem Eingreifen des Abtes von Clairvaux in den Gang der Dinge während des zweiten Viertels des zwölften Jahrhunderts volle Aufmerksamkeit zugewendet. Es sind zunächst die Bemühungen Bernhards zugunsten der Anerkennung Innocenz II., welche ihn in Berührung mit König Lothar und mit den Angelegenheiten des Deutschen Reiches brachten, seine Unterhandlungen mit Roger von Sicilien, endlich seine Anstrengungen für den zweiten Kreuzzug, soweit sie Deutschland betreffen, welche hier zur Darstellung kommen; von da fällt manches Streiflicht auch nach anderen Seiten hin. Giesebrecht wird von dem Standpunkte des Forschers auf dem Gebiete der politischen Geschichte aus Bernhard in vollem Maße gerecht; er hat einen Eindruck von der Größe des Mannes, der durch reiche Begabung, vor allem aber durch die Energie seines Glaubens und durch die Macht seiner Persönlichkeit so gewaltig auf die Zeitgenossen gewirkt hat, und er weiß diesen Eindruck dem Leser mitzuteilen ohne die Schwächen Bernhards zu verhüllen. In noch viel eingehenderer Weise hat W. Bernhardi in den „Jahrbüchern der deutschen Geschichte" zur Zeit Lothars von Supplinburg und Konrads III. an vielen Stellen sich mit Bernhard beschäftigt und wichtige Beiträge zur Kenntnis seines Wirkens geliefert. Sein Urteil wird jedoch von einer entschiedenen Abneigung gegen Bernhard beherrscht, welche ihn wohl zu einer gewissen Anerkennung seiner Talente, kaum jemals aber zu einer gerechten Würdigung seiner Gesinnung kommen läßt. Indem er mit dem höchsten Scharfblick jede Blöße aufdeckt, welche Bernhard sich in seinem Verhalten durch Leidenschaftlichkeit wider die Gegner, durch Empfindlichkeit gegen persönliche Angriffe, durch eine nicht immer ganz aufrichtige Klugheit giebt, verhüllt sich ihm der Kern der Persönlichkeit, und wir bekommen, abgesehen von der größeren Objektivität der Haltung bei dem Historiker des neunzehnten Jahrhunderts, einen Eindruck, der nur zu sehr an das Urteil Schillers über Bernhard erinnert. Immerhin wird eine Hervorhebung der Schattenseiten, wo sie, wie bei Bernhardi sich auf genaue Kenntnis des Thatsächlichen stützt, von jedem künftigen Biographen Bernhards sorgfältig beachtet werden müssen.

Da Bernhard mit den kirchlichen und politischen Verhältnissen Frankreichs naturgemäß in noch häufigere und nähere Berührung

gekommen ist als mit denen Deutschlands, so findet man auch bei Henri Martin im dritten Bande seiner „Histoire de France“ an mehreren Stellen eine ausführlichere Besprechung seines Wirkens, welche namentlich für seine Beteiligung an dem kirchenpolitischen Streit, in den früheren Regierungsjahren Ludwigs VII. in Betracht kommt. Doch geht Martin nicht mit der Genauigkeit der vorerwähnten deutschen Geschichtschreiber auf das besondere der Verhältnisse ein. Die Beurteilung Bernhards vonseiten Martins ist eine durchaus ungünstige, er sieht in ihm nur den Vertreter eines engherzigen Mönchs- und Kirchentums, den Bekämpfer wissenschaftlicher und politischer Freiheit, und doch dürfte sein Verhalten gerade in jener Angelegenheit die Anerkennung in vollem Maße verdienen, welche es bei den Zeitgenossen offenbar gefunden hat.

So gehen die Urteile über Bernhard noch immer weit auseinander. Der überschwenglichen Bewunderung auf der einen Seite steht leidenschaftlicher Tadel auf der anderen gegenüber, und daran wird auch eine künftige genauere Erforschung und Feststellung des Thatsächlichen im Leben Bernhards nicht viel ändern, weil die Verschiedenheit der Beurteilung hauptsächlich in der Verschiedenheit der Standpunkte der Beurteiler ihren Grund hat. Von Neanders Darstellung wird man jedenfalls rühmen müssen, daß sie ohne Voreingenommenheit sowohl Bernhard wie den Gegnern desselben gerecht zu werden gesucht hat.

Das Zeitalter des ausgezeichneten Mannes, dessen Leben wir näher betrachten wollen, bildet den Anfangspunkt einer neuen großen Schöpfung, die von der umbildenden und bildenden Kraft des Christentums, wenngleich mit Beimischung mancher fremdartigen Elemente, ausgegangen ist, die neue große Schöpfung, welche in den nachfolgenden Jahrhunderten des Mittelalters sich weiter entwickelte. Auf den langen Schlummer der geistigen Kräfte in den Jahrhunderten der Zerstörung und Verwilderung sollte das Erwachen neuen geistigen Lebens folgen. Im langen Winter hatte sich im Verborgenen vorbereitet, was im Frühlinge des zwölften Jahrhunderts in neuen Blüten hervorsprossen sollte. Wenn man im Gefühl der allgemeinen Roheit und Verwilderung im elften Jahrhundert schon dem Ende der Welt und der persönlichen Wiederkunft Christi entgegensah, so sollte hingegen eine neue Epoche des Lebens der Welt sich anbahnen und das Kommen Christi in einem geistigen Sinne zur Erneuerung der Kirche sich vorbereiten. Wie die kirchliche Theokratie, aus den längst vorhandenen Keimen sich entwickelnd, die geschichtlich bedingte Form bildete, unter der die noch unmündigen, gesetzlicher Zucht bedürfenden Völker den Segen des Christentums empfangen sollten, so war die päpstliche Kirchenleitung, welche damals an der Spitze aller Bildung stand, aus dem Kampfe mit einer Roheit, welche

alles teils zu verweltlichen, teils zu zerstören drohte, siegreich hervorgegangen. Der erwachende Eifer für die Erneuernng des kirchlichen Lebens verband sich mit dem gegen die Reaktionen einer rohen, verderbten Geistlichkeit und einer Willkür der weltlichen Macht kämpfenden Papsttum unter Gregor VII. Wir sehen eine neue Erweckung des religiösen Lebens unter den Völkern hervorbrechen. Es erwacht aus der Wut der Leidenschaften und den rohen Ausbrüchen der Gewalt ein mächtiges Gefühl der Buße. Der Ruf zu den Kreuzzügen findet darin seinen Anschließungspunkt und befördert noch mehr diese Anregung. Herumziehende Bußprediger gewinnen leicht Eingang bei der neuen religiösen Empfänglichkeit der Völker. Fromme Gemeinschaften entwickeln sich leicht und verbreiten sich. Ein neuer Eifer für die Reformation des Mönchtums ergreift ernstere Gemüter. Der Trieb zur Gemeinschaft setzt sich mit dem religiösen Element in Verbindung. Sekten, welche ein der herrschenden Richtung entgegengesetztes religiöses Element verbreiten, die Verweltlichung der Kirche angreifen, finden auch in dem sich mächtig regenden religiösen Bedürfnisse ihren Anschließungspunkt. Es zeigen sich mancherlei Zeichen von einer solchen Ausgießung des heiligen Geistes, welche die beginnenden schöpferischen Epochen in der Kirchengeschichte charakterisieren. Es bedurfte nur einer scharfen Sichtung, um das neu sich regende höhere Leben von den sich beimischenden fremdartigen Elementen zu sondern und es gegen die drohenden Verunreinigungen zu verwahren. Auch in der Entwickelung der Wissenschaft lassen sich die neuen Bewegungen der Geister erkennen. Mannigfaltige großartige Richtungen treten miteinander in Kampf, und es fragt sich noch, auf welche Seite sich der Sieg neigen werde, eine Entscheidung, welche über den theologischen Geist des Mittelalters bestimmt. An allen diesen

merkwürdigen Bewegungen der Zeit hat Bernhard großen Teil genommen. Wir sehen in ihm den Repräsentanten einer nach den Bedürfnissen dieser Zeit im Ideal aufgefaßten und vergeistigten Theokratie, den Eiferer gegen das Verderben der Kirche und für eine strenge Zucht der Geistlichkeit, den Reformator des Mönchtums, das die Richtung eines mehr vergeistigten Christentums darstellen soll, den Vertreter einer Grundrichtung der Zeit, der Gefühls- und Herzenstheologie, des beschaulichen Lebens, im Gegensatz mit einer von dem innigen Zusammenhange mit dem religiösen Elemente sich loszureißen drohenden spekulativen und dialektischen Richtung. Er hat auf Völker und Fürsten, auf die an der Spitze der Kirchenleitung stehenden Männer bedeutend eingewirkt. Die Begeisterung für die Kreuzzüge als christliche Kriegsunternehmungen ist durch ihn besonders befördert worden. Er hat einen christlichen Kriegerstand zu bilden gesucht. Wenn wir so in kurzem die Stellung Bernhards zu allem Großen seiner Zeit bezeichnen, erhellt die große Bedeutung des Mannes, dessen Leben und Wirksamkeit wir nun im einzelnen näher betrachten wollen.

## I.

## Bernhards Leben bis zum päpstlichen Schisma im Jahre 1130, seine Erziehung, sein religiöser Entwickelungsgang, sein Eintritt in den Cistercienserorden, seine Wirksamkeit als Abt von Clairvaux, allgemeine Übersicht derselben in ihren mannigfachen Beziehungen.

Zu Fontaines im Burgundischen, unweit Dijon, wurde Bernhard im Jahre 1091 geboren. Zwar zeichneten sich seine beiden Eltern, sein Vater Tecelin, ein Ritter aus einem alten adeligen Geschlechte, und seine Mutter Aleth, durch frommen Lebenswandel und treue Pflichterfüllung aus; da aber der Vater den größten Teil seines Lebens unter den Waffen zubrachte, so konnte er sich um die Erziehung seines Sohnes nur wenig bekümmern, und die Sorge für dieselbe blieb größtenteils seiner Mutter Aleth überlassen.

Diese gehörte zu den frommen Frauen der Zeit, welche häufig den kriegerischen Rittern zur Seite standen, und durch die inniges Christentum in der Farbe dieser Zeit in das Familienleben eingeführt wurde. Sie hatten auf die Erziehung der Kinder den größten Einfluß, teilten ihnen früh den Samen der Frömmigkeit mit, welcher, wenn er auch im folgenden Leben durch mannigfache Stürme unterdrückt zu sein schien, doch von neuem hervorbrechen und durchdringen konnte. Wie das beschauliche, strenge Leben der Mönche einen Gegensatz mit dem wilden Treiben der Ritter und Großen bildete, so waren diese frommen Frauen häufig von Mönchen als ihren geistlichen Ratgebern umgeben, und der Einfluß derselben ging auf die Erziehung der Kinder über.

Die frommen Frauen fühlten sich gedrungen, ihre Söhne gleich dem Dienste Gottes zu weihen, d. h. dem geistlichen oder Mönchsstande zu bestimmen. Die Erziehung durch solche fromme Mütter hatte den größten Einfluß auf die Bildung der ausgezeichnetsten Männer der Kirche, wie wir an dem Beispiele eines Anselm von Canterbury, eines Peter von Clugny sehen. Es wird von der Aleth erzählt, daß sie selbst ihre Kinder säugte, und der Lebensbeschreiber Bernhards sagt, daß sie mit der Muttermilch gleichsam alles mütterliche Gute den Söhnen einflößen wollte *). Ihre sieben Kinder, sechs Knaben und ein Mädchen, trug sie bald nach der Geburt zum Altar und brachte sie dar zum Dienste des Herrn für den geistlichen oder Mönchsstand. Doch nicht alle entsprachen dieser Bestimmung. Aber vor allen weihte sie ihren dritten Sohn, Bernhard, Gott für diesen Beruf. Hier kam noch ein besonderes Traumgesicht hinzu, wie man in Traumgesichten leicht damals göttliche Zeichen sah, das ein Mönch, den sie um Rat fragte, so auslegte: er werde ein eifriger und standhafter Streiter für die Kirche werden. Unter dem Einflusse der Mönche, welche die Ratgeber und Führer seiner Mutter waren, wurde Bernhard erzogen. Sie selbst führte, unähnlich anderen Frauen ihres Standes, weltliche Pracht meidend, ein stilles, einsames Leben. Einige

---

*) Quasi cum lacte materno materni quodammodo boni infundens eis naturam. Vit. Bern. lib. I, auct. Guillelmo, cap. 1, § 1, Bernard. opp., ed. Mabillon, Paris 1690, II, 1063. Es ist hier zu vergleichen, was schon unter den Alten der Philosoph Favorinus unter dem Kaiser Augustus zu Athen über die Sorge der Mütter sagte: Quae, malum, igitur ratio est, nobilitatem istam nati modo hominis, corpusque et animum bene ingeniatis primordiis inchoatum insitivo degenerique alimento lactis alieni corrumpere? A. Gellius, noct. attic. XII, 1, 17.

Jahre vor ihrem Ende gab sie ihrem Hause ein noch mehr klösterliches Ansehn, mit Fasten, Gebet und Almosenverteilen beschäftigt. In der mit der Kirche zu Chatillon verbundenen Schule ließ sie ihrem Sohne Bernhard den ersten zum geistlichen Stande vorbereitenden Unterricht erteilen.

Der Knabe zeigte sich früh empfänglich für die von der Mutter ihm gegebene Richtung. Ein inniges, von kindlichem Glauben erfülltes Gemüt entwickelte sich in ihm. Als er einst an heftigen Kopfschmerzen litt, und eine Frau, deren Zauberkünste gerühmt wurden, ihn durch Besprechung heilen wollte, wies er dies mit frommem Abscheu zurück, und er fand sein gläubiges Vertrauen bewährt, als er bald von seinen Schmerzen sich befreit sah. Als er einst bei der Feier der Weihnachtsnacht dem Schlaf unterlag, hatte er einen Traum, in welchem das Christuskind voll Herrlichkeit ihm erschien, und man glaubte immer in dieser Stunde eine besondere Kraft der Andacht in seinen zur heiligen Feier gesprochenen Worten zu bemerken. Auch in dem Almosengeben von dem ersparten Gelde, wobei er Augenzeugen vermied, zeigte sich seine stille Frömmigkeit.

Als Bernhard in dieser Richtung aus dem Knabenalter ins Jünglingsalter hinüberzutreten im Begriff war, verlor er seine fromme Mutter. Die Art ihres Hinscheidens mußte noch einen besonderen Eindruck in seinem Gemüt zurücklassen. Sie hatte ein ihrem bisherigen Wandel entsprechendes Ende. Umgeben von den Geistlichen, welche die bei solchen Gelegenheiten üblichen Lieder der Kirche sangen, nahm sie selbst thätigen Anteil an dem Gesange, so lange sie der Sprache mächtig war, und man sah sie noch nachher die Lippen bewegen. Als in der Sterbeliturgie die Worte citiert wurden: „Durch deine Leiden und durch dein Kreuz befreie sie, o Herr“, erhob sie noch die Hand und machte ein Zeichen des Kreuzes.

Großen Versuchungen ging seine Jugend entgegen. Es schlossen sich ihm Genossen an, die ihn in weltliche Lüste zu stürzen suchten. Doch zu mächtig war das ihm tief eingepflanzte ernste religiöse Element, als daß dies hätte gelingen können; gerade, wenn sinnliche Reize ihm entgegenkamen, fühlte er sich desto mehr gedrungen, seine Sinnlichkeit zu bekämpfen und aus den Versuchungen der Welt in das Mönchstum sich zu flüchten. Aber mehr gelang es seinen Brüdern, durch einen edleren Reiz von der ursprünglichen Richtung, die ihm seine Mutter gegeben, ihn abzuziehen. Der religiösen Begeisterung ging damals die neuerwachte wissenschaftliche zur Seite. Dieselbe übte besonders über die Seelen der Jugend eine große Gewalt aus. Die Männer, welche als Lehrer der Wissenschaft und insbesondere Vorsteher dialektischer Schulen berühmt waren, zogen hunderte von Jünglingen aus allen Gegenden herbei, und nicht immer war Wissenschaft und Religion in Einklang. Manche vergaßen alle anderen Interessen über denen der Wissenschaft, bis durch innere Entwickelungen oder äußerliche Eindrücke das religiöse Element der Zeit seine Macht bei ihnen geltend machte, und sie ihre früheren Beschäftigungen nun als etwas Eitles und Nichtiges zu verlassen sich gedrungen fühlten. Vielleicht würde es auch mit dem Bernhard so gegangen sein, wenn die ursprüngliche Anlage und Neigung seines Gemüts ihm in die wissenschaftlichen Bestrebungen so weit sich zu vertiefen erlaubt hätte.

In jener Zeit mag Bernhard mit den römischen Dichtern, welche der neu erwachende litterarische Geist begierig aufsuchen ließ, und aus denen auch Bernhard später hin und wieder manche Strophen citiert, sich beschäftigt haben. Er selbst machte damals Verse von viel mehr weltlichem als geistlichem Inhalt, die ihm, obgleich mit großem

Unrecht, als seiner späteren christlichen Richtung widersprechend, von einem heftigen, übermütigen Gegner, dem jungen Berengar, nachher zum Vorwurf gemacht werden konnten. Er wetteiferte mit seinen Brüdern in poetischen, mehr auf Scherz als Ernst gerichteten Versuchen *).

Doch dies war für Bernhard nur ein kurzer Übergangspunkt. Ehe er dazu kommen konnte, sich den von dem Religiösen mehr abgewandten litterarischen Richtungen seiner Zeit ganz hinzugeben, drang der in seiner Erziehung früh empfangene tiefe Eindruck wieder in ihm hervor. Oft schwebte ihm das Bild seiner geliebten Mutter vor; er erinnerte sich ihrer Reden und des Plans, den sie mit ihm gehabt; seine lebhafte Phantasie glaubte sie zuweilen erscheinen zu sehen, wie sie mit ihm zürnte und ihm vorwarf, daß sie ihn nicht für dieses eitle Streben, wie ihm die Beschäftigung mit den Gegenständen des weltlichen Wissens für sich allein erschien, sondern in einer ganz anderen Hoffnung erzogen habe. Einst, als er, erfüllt von dem Verlangen, das Weltleben mit dem Mönchstum zu vertauschen, allein hinging, seine Brüder in dem Lager des burgundischen Heeres,

*) Wir entnehmen dies als etwas zugrunde liegendes Wahres aus Berengars Apologeticus opp. Abaelardi, Paris 1616, p. 302: Imo magis mirandum esset, te eloquii urgeri siccitate, quoniam audivimus a primis fere adolescentiae rudimentis, cantiunculas mimicas et urbanos modulos fictitasse. Neque certe in incerto loquimur opinionis, sed testis est alumna tui patria nostri sermonis. Nonne id etiam tuae memoriae altius est insignitum, quod fratres tuos rithmico certamine, acutaeque inventionis versutia semper exsuperare contendebas? Cui gravis et peracerba videbatur injuria, reperire aliquem qui pari responderet protervia. Possem aliqua de nugis tuis huic opusculo ex testium probabilium astipulatione inserere, sed vereor paginam foedi commenti interpositione interpolari. Ceterum cunctis nota teste non indigent.

welches das Schloß Grancey belagerte, zu besuchen, trat ihm das Bild seiner zürnenden Mutter besonders lebhaft vor die Seele. Da begab er sich in eine am Wege stehende Kirche und betete zu Gott, daß er ihn in seinem heiligen Vorsatz befestigen möge. Mit dem ihm eigenen Feuer eilte er jetzt nicht allein selbst seinen Vorsatz auszuführen, sondern suchte auch Freunden und Verwandten, so viel er konnte, seine Neigung mitzuteilen. Seine Überredung riß viele mit ihm fort. Ein reicher, viel begüterter Herr, ruhmvoller Krieger, Bernhards Onkel, war der erste unter diesen; seine erwachsenen Brüder, den zweiten, Gerhard, ausgenommen, folgten jenem nach. Dieser letztere, ein tapferer Ritter, geliebt und geachtet wegen seiner Herzensgüte und Klugheit, nannte seiner Brüder schnellen Entschluß Leichtsinn und wies alle Vorstellungen Bernhards zurück. Hier zeigte dieser schon die ihm eigentümliche feurige Zuversicht, durch die er nachher so viel wirkte. Diese Zuversicht der Begeisterung für das, was sich ihm als göttlich darstellte, und mit der er auch andere davon überzeugen zu müssen glaubte, gehört zu dem Charakteristischen dieses Mannes; und eine solche Zuversicht konnte in dieser Zeit, zumal wenn manches in solcher Zuversicht gesprochene Wort durch den Erfolg sich bewährte, leicht den, der solches gesprochen, in den Ruf eines Propheten bringen. „Ich weiß es" — sagte er zu seinem Bruder —, „nur Leiden werden dich zur Besinnung bringen, und" — seine Hand an des Bruders Seite legend — „es wird und bald wird die Zeit kommen, daß eine Lanze in diese Seite gestoßen, dein Herz dem Rate des Heils, den du jetzt verschmähst, öffnen wird." Nachher wurde Gerhard durch eine Lanze verwundet und gefangen genommen, und als er die Freiheit wieder erhielt, war er entschlossen, mit seinen Brüdern Mönch zu werden. Eindrücke, wie diese,

führten damals häufig solche, die nie vorher daran gedacht hatten, mitten aus einem ganz weltlichen Leben dem Mönchstum zu. Solche, welche durch schwere Krankheiten dem Tode nahegebracht, welche aus einer plötzlichen großen Gefahr gerettet worden; wie Bernhards nachheriger Freund, der berühmte Reformator des Klerus, Stifter des Prämonstratenserordens, Norbert, der als weltlicher Kleriker auf der Jagd von einem Gewitter überrascht und, da ein Blitz neben ihm einschlug, besinnungslos zu Boden gestürzt wurde.

Zur Besiegelung des geschlossenen Bundes begab sich Bernhard mit denen, welche er zuerst für denselben gewonnen hatte, in die Kirche, als gerade die Worte der Epistel Phil. 1, 6 vorgelesen wurden: „Ich bin desselbigen in guter Zuversicht, daß der in euch angefangen hat das gute Werk, der wird's auch vollführen bis an den Tag Jesu Christi." Diese Worte ertönten dem Bernhard wie eine Stimme vom Himmel, die ihn und seine Freunde zur Beharrlichkeit ermunterte, und sie gaben ihm Veranlassung zu einer feurigen Rede, durch die er das Feuer, von dem er selbst ergriffen war, noch in mehreren anderen Gemütern entzündete. Da manche von denen, die sich ihm anschlossen, verheiratet waren, so sorgte er nachher dafür, daß für ihre ihren Vorsatz teilenden Frauen ein Nonnenkloster zu Juilly in der Diöcese von Langres errichtet wurde, und dies erwarb sich bald große Reichtümer und großes Ansehn. Sechs Monate lebte er mit seinen Gefährten in einem Hause zu Chatillon zusammen, damit sie unterdessen ihre Angelegenheiten in Ordnung bringen konnten und er Gelegenheit hätte, noch mehrere zu gewinnen. Sonst pflegte in dieser Gegend, wer den Entschluß gefaßt, von der Welt sich zurückzuziehen, sein Vorhaben bis zur Ausführung geheim zu halten; nicht ohne

guten Grund: denn es gehörte viel dazu, daß einer sich die Kraft zutraute, den Vorstellungen, Klagen und Thränen seiner Verwandten und Freunde, welche ihn in ihrer Mitte zurückzubehalten wünschten, zu widerstehen. Desto größeres Aufsehn mußte es also machen, als man so viele Männer, jung und alt, in dem Entschlusse, Gut, Ehre und Familie zu verlassen, vereinigt und sie doch während eines so langen zwischen dem Entschlusse und der Ausführung verstreichenden Zeitraumes nicht wanken sah. Und alles dies wirkte die Beredsamkeit und Kraft eines dreiundzwanzigjährigen jungen Mannes. Doch fürchtete dieser endlich, daß der eine oder der andere den Reizungen der Welt unterliegen könnte, und deshalb beschloß er, die Rückkehr zur Welt seinen Gefährten abzuschneiden. Als er nun mit seinen Brüdern von dem väterlichen Hause Abschied nahm, sagte der älteste von diesen zu dem jüngsten, Nivard, der mit anderen Knaben auf der Straße spielte: „Sieh einmal, unser ganzes Erbgut gehört nun dir.“ Darauf antwortete der Knabe in kindlicher Einfalt, aber im Sinne einer glaubensvollen Zeit: „Also euch der Himmel und mir die Erde, das ist keine gleiche Teilung.“

Das Kloster, welches Bernhard für sich und seine Freunde auserwählte, gehörte nicht zu den reichen und berühmten, wie das Kloster zu Clugny, dessen Äbte von Päpsten und Kaisern hoch geehrt wurden, sondern es war ein armseliges, das wegen der großen Strenge und der Entsagungen, die es in seiner Armut den Mitgliedern auferlegte, erst wenige hatte gewinnen können, das Kloster Cistercium (Citeaux) in einer wilden Einöde des Bistums Chalons sur Saone, unweit Dijon.

Dieses Kloster war aus einem der Reformationsversuche, welche die Idee des Mönchtums aus den Entartungen des-

selben immer wieder neu hervorrief, hervorgegangen. Im Gegensatz mit der Verweltlichung und Üppigkeit der Mönche, welche auf die großen Reichtümer, eine Frucht der ersten Mönchstugenden, der Arbeit und Entsagung, bald zu folgen pflegten, trat desto stärker in ernsten Gemütern aus der Anschauung der alten Muster des Mönchtums das Verlangen, die alte Strenge ganz wiederherzustellen, hervor. Als Entartung des Mönchtums erschien manchem nicht bloß Zuchtlosigkeit und Üppigkeit, sondern auch die Beschäftigung mit Wissenschaft und Kunst, die Pracht in der Ausschmückung der Klöster, alles, außer der Beschäftigung mit Asketik und Andacht, alles, was nicht der apostolischen Armut, wie man sie sich dachte, entsprach. So, während die berühmte Stiftung des Kluniacenserordens sich von der ursprünglichen Strenge entfernt und einer milderen Richtung sich hingegeben, auch wissenschaftliche Studien und Künste in ihren Mauern zugelassen hatte, sollte die Mönchsverbindung, die von Citeaux ausging, einen Gegensatz dawider bilden, die alte Mönchsstrenge nach der Benediktinerregel buchstäblich wiederherstellen.

Es war Robert, ein Adeliger aus Champagne, der von früher Kindheit dem Mönchsstande geweiht worden, kein Kloster aber, das seinen Anforderungen entsprach, hatte finden können; er stiftete, nachdem er schon früher vergeblich anderswo einen solchen Versuch gemacht hatte, im Jahre 1098 das Kloster Citeaux in dem Bistum von Chalons. Er konnte aber das Werk dort nicht vollenden, da er durch den Befehl des Papstes genötigt wurde, zu seinen früheren Gefährten, die er, mit ihnen unzufrieden, verlassen hatte, zurückzukehren. Sein Nachfolger wurde Alberich, und diesem folgte ein Engländer, Stephan Harding, der damalige Abt, welcher nur achtzehn Mönche unter seiner Leitung hatte, als

Bernhard mit mehr als dreißig Gefährten im Jahre 1113 sich denselben zugesellte *).

Bernhard wurde mit ganzer Seele Mönch; mit dem größten Eifer verrichtete er alle Arbeiten und brachte alle Opfer der Selbstverleugnung, die von einem solchen verlangt wurden. Die härteste Arbeit auf dem Felde und im Walde scheute er nicht, seine leiblichen Kräfte überbietend; und die leibliche Arbeit konnte seinen Geist nicht niederdrücken: sein Herz erhob sich im Gebet und in der Betrachtung zu Gott. Wenn er von der Arbeit frei war, beschäftigte er sich mit geistlichen Studien, und das liebste war ihm das Studium der heiligen Schrift. Er meinte diese besser aus ihr selbst, als aus irgendeinem Kommentar verstehen zu lernen, und er bezeugte, daß man von der göttlichen Wahrheit und Kraft mehr aus dem Urquell selbst als aus allen abgeleiteten Bächen erfahre **). Die Worte der Schrift, die er in seinen Ruhestunden gelesen, trug er dann mit sich herum und sie gaben ihm Stoff zur Betrachtung bei seinen Arbeiten unter freiem Himmel. Hier ging ihm im Umgange mit Gott manches Licht auf, und er pflegte noch im späteren Alter auf seine eigentümliche Weise zu sagen: was er von der heiligen Schrift verstehe und alle seine geistliche Erfahrung,

*) [Über die Anfänge von Citeaux und die ersten Äbte berichtet das Exordium magnum ordinis Cisterciensis in Tissiers Bibliotheca Cisterciensis I, 13 sqq., und bei Migne, 185. 995 sqq., über Stephan Harding insbesondere Dist. I, cap. 15—22, ibid. p. 1010 sqq. D. H.]

**) Vit. Bernard., laud. I, 4, 24: Canonicas scripturas simpliciter et seriatim libentius ac saepius legebat; nec ullis magis, quam ipsarum verbis eas intelligere se dicebat; et quicquid in iis divinae sibi elucebat veritatis aut virtutis, in primae sibi originis suae fonte magis, quam in decurrentibus expositionum rivis sapere testabatur.

habe er besonders in Wäldern und auf Feldern durch Betrachtung und Gebet empfangen, und er habe keine anderen Lehrer gehabt als die Eichen und Buchen. Daher schrieb er späterhin einem Theologen der Pariser Universität, dem Heinrich Murdach aus England, der nachher wirklich seiner Aufforderung folgte und Mönch wurde, später Erzbischof von York: „Glaube dem Erfahrenen. Du wirst etwas mehr in den Wäldern als in den Büchern finden. Holz und Steine werden dich lehren, was du aus dem Munde der Meister nicht vernehmen kannst*)."

Fremd war dieser Zeit die Auffassung des christlichen Prinzips als des verklärenden für alles Menschliche, die Idee des göttlichen Lebens als eines nicht über die Schranken der Menschheit hinausstrebenden, sondern in denselben sich verwirklichenden, wie schon längst dieses echte christliche Prinzip mehr verdunkelt worden, und an die Stelle der gleichmäßigen Verklärung alles Menschlichen das Streben nach einer übermenschlichen Vollkommenheit getreten war. Diese erstrebte das Mönchstum. Der rohen Verweltlichung stellte sich hier die asketische Entweltlichung, das Streben nach übermenschlicher Unterdrückung der natürlichen Bedürfnisse, Ertötung, nicht Verklärung der Sinnlichkeit entgegen. Diese Idee des Mönchtums hatte Bernhard, wie er von ganzer Seele Mönch geworden, in ihrem Gipfelpunkt sich angeeignet. Er schämte sich der sinnlichen Bedürfnisse, wollte gern reiner Geist sein unabhängig vom Leibe, der ihm wie eine schwere Last erschien. Gern wollte er die Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse, wie im Essen und Schlafen, so viel er konnte,

*) Ep. 106: Experto crede: aliquid amplius invenies in silvis, quam in libris. Ligna et lapides docebunt te, quod a magistris audire non possis.

beschränken. Wenn er notgedrungen dem sinnlichen Bedürfnisse nachgeben mußte, strebte er doch, den Geist unabhängig zu erhalten, jedes Gefühl der Lust oder Unlust dabei zu unterdrücken. Durch solche Anstrengungen, Entbehrungen auf Kosten dessen, was die Natur verlangt, zerstörte er seine Gesundheit, legte er den Grund zu den Krankheiten, mit denen er nachher zu kämpfen hatte. Aber in einer solchen Zeit mußte ihm ein so strenges Leben in Ertötung der Sinnlichkeit desto größere Verehrung erwerben. Er erschien als Muster eines Mönchs. Die Macht seiner religiösen Begeisterung, die Zuversicht seiner religiösen Überzeugung, die Kraft seiner Rede konnte nachher im Kontrast mit dem abgezehrten, schwachen Leibe, der die Spuren aller Entsagungen an sich trug, desto Größeres wirken. So geschah es, daß Bernhard, erst fünfundzwanzig Jahre alt, aus dem Abhängigkeitsverhältnis, in dem er sich zuerst zum Mönch gebildet und als Mönsch gearbeitet hatte, heraustreten, eine bedeutende selbständige Stellung im Mönchstum erhalten, eines der Häupter unter den Mönchen werden konnte.

Da sein Ruf bald auch viele andere nach dem bisher wenig besuchten Kloster Citeaux hinzog, genügte dieses der vergrößerten Zahl der Mönche nicht mehr. Fromme Schenkungen setzten den Abt in den Stand, zwei neue Klöster anzulegen, nach diesen wurde das bald so berühmte Kloster Claravallis (Clairvaux) gestiftet, welchem der neue Mönchsorden für sein Ansehn und seine Vergrößerung das meiste verdankte. Der Ritter Hugo von Champagne, den seine Andacht schon bewogen, zum Grabe des Heilands zu wallfahren und nachher Tempelherr zu werden, schenkte dem Abte Harding zu jenem Zwecke ein wildes, ödes, in dem Bezirke des Bistums Langres gelegenes Thal, welches ehemals, weil eine Räuberbande dort gehaust hatte, das Thal

des Wermuths (vallis absinthialis) geheißen hatte*), nach Ausrottung derselben das helle Thal (clara vallis) genannt wurde. Und Bernhard wurde im Jahre 1115 zum Abte des neu gestifteten Klosters ernannt.

In jener Gestalt, die von seinen Anstrengungen und Entsagungen in jenen letzten Jahren zeugte, in ärmlicher Tracht erschien Bernhard, begleitet von einem andern Mönche aus dem Kloster, der seinem stattlichen Ansehn nach mehr zum Abte geeignet schien, vor dem Bischof von Chalons sur Marne, welcher, da das Bistum Langres gerade erledigt war, den neuen Abt zu weihen hatte. Es war der berühmte Wilhelm von Champeaux (a Campellis), einer der dialektischen Theologen dieser Zeit, aber von einer milden, praktischen Richtung, in mancher Hinsicht dem Bernhard mehr geistesverwandt. Der Anblick eines solchen Kontrasts erregte nach der Verschiedenheit der Gemüter unter den Geistlichen und Leuten des Bischofs Gelächter, oder Bewunderung und Verehrung Bernhards. Der Bischof selbst wurde sein eifrigster Freund und Verehrer, da er den lebendigen Geist voll Kraft in dem abgelebten, schwachen Gefäße zu erkennen wußte, und er trug viel dazu bei, seinen Ruf auch unter den übrigen Bischöfen weit zu verbreiten.

Das streng asketische Leben, das Bernhard zu Clairvaux fortsetzte, mußte seine schon geschwächte Gesundheit endlich ganz zerstören. Dies fürchtete Wilhelm von Champeaux. Er verschaffte sich deswegen von dem Cistercienserkapitel auf

---

*) Man könnte glauben, daß der Ort durch die Umbildung in ein Kloster den Namen Claravallis erhalten habe, wie dies auch ältere Schriftsteller andeuten; aber aus der Schenkungsurkunde bei Chifflet, Bernardi genus illustre assertum, p. 672, erhellt, daß der Ort schon früher, vielleicht seit der Vertilgung der Räuberhöhle, den Namen führte.

ein Jahr die Aufsicht über ihn; er ließ ihm eine Wohnung außerhalb des Klosters bauen, wo er, ohne um dessen Angelegenheiten sich zu kümmern, ein Jahr lang bleiben mußte, und übergab ihn der Fürsorge eines Mannes, der aber diese schlecht genug verwaltete. Kaum aber war Bernhard von dieser Verpflichtung freigesprochen, kaum hatte er seine Abtsstelle wieder angetreten, so fing er auch seine vorige Lebensweise wieder an.

Die Mönche in dem neuen Kloster, das in jener Wildnis angelegt wurde, hatten anfangs mit großem Mangel zu kämpfen, und sie mußten von der dürftigsten Kost, die kaum für Menschen geeignet schien, sich nähren. Aber Bernhards Beispiel und Wort flößte ihnen Kraft ein, den Widerstand der Natur durch saure Arbeit zu überwinden und alle Entsagungen zu tragen. Sein gläubiges Vertrauen ermunterte sie, in aller Not auszuharren. Einst bei herannahendem Winter drohte großer Mangel. Der verzweifelnde Kellermeister des Klosters, sein schon erwähnter Bruder Gerhard, klagte dem Bernhard die große Not, für welche keine Abhilfe sich zeigte. Bernhard nahm seine Zuflucht zu dem Mittel, welches er immer anzuwenden pflegte, wo alle menschliche Hilfe ihm versagt war, zum Gebet. Und da wurde eine Frau, die ihn zu sprechen wünschte, ihm gemeldet. Es war die Frau eines Gutsbesitzers, welche die Summe Geldes brachte, deren man gerade bedurfte, indem sie, wie damals oft in solchen Fällen zu geschehen pflegte, Bernhard um teilnehmende Fürbitte für ihren schwer kranken Mann ansprach. So wurde das Vertrauen Bernhards erfüllt, und er konnte seinen Bruder, auf diese unerwartete Hilfe sich berufend, mahnen, künftig nicht so kleingläubig zu sein. Durch die von Bernhard geleitete saure Arbeit der Mönche erhielt das Kloster viele Güter. Angesehene und reiche Männer traten

in dasselbe ein und brachten große Schenkungen. Die Zahl der Mönche wurde so groß, daß das Kloster neugebaut, sehr erweitert werden mußte. Wir sehen an dem Beispiele dieses Klosters, welchen Vorteil der durch saure Arbeit erworbene Reichtum der Klöster unter der Leitung frommer Äbte dem ganzen Lande brachte. Es zeigte sich besonders in den Fällen allgemeinerer Not. Bei einer solchen großen Hungersnot in Burgund kam eine zahlreiche Schar von Armen nach Clairvaux. Weil Bernhard aber nicht hoffen konnte, allen bis zur nächsten Ernte hinreichende Nahrung geben zu können, wählte er zweitausend aus, machte sie durch ein ihnen angeheftetes Zeichen kenntlich*), und verpflichtete sich, diesen gleichmäßigen Unterhalt zu erteilen**). Auch andere wußte Bernhard zur Wohlthätigkeit vielfach anzuregen. Der Graf Theobald von Champagne gehörte besonders zu denen, die hier seinem Rat folgten. Er gab ihm die Anweisung, zur Wohlthätigkeit bestimmtes Geld zu verzinsen, und so dauernde fromme Stiftungen zu machen***).

---

*) Accepit sub signaculo.

**) Vit. IV Bern. auct. Joh. Eremit., lib. II, § 6, opp., ed. Mabill. II, 1287.

***) Eleemosynas ea sagacitate disponere, ut semper fructificantes redivivis et renascentibns accessionibus novas semper eleemoynas parturirent. Vit. Bernhard., lib. II auct. Ernald, cap. 8, 52. — Es giebt manche ähnliche Beispiele von dem, was fromme Äbte und Bischöfe in dieser Zeit durch ihre Wohlthätigkeit wirkten. Die von Norbert gestiftete Abtei Premonstre übernahm während seiner Abwesenheit in einer Hungersnot, fünfhundert Arme zu ernähren. S. Norberti vita in act. S. Jun. I, 848. Der vielverehrte Bischof Hugo von Grenoble verkaufte während einer Hungersnot, da seine Scheunen für die Armen nicht hinreichten, seine goldnen, mit Edelsteinen besetzten Ringe und einen goldnen Kelch. S. Vit. Hugon. Gratianopol. acta S. April I, 42.

Den Eindruck, welchen die Lage des Orts und die durch Bernhard aufrecht erhaltene strenge Ordnung des Klosters auf die Menschen machte, schildert am besten einer seiner Freunde, der ein Bild von seinem Leben entworfen*): „Es war ein öder Platz zwischen finstern Wäldern, von Bergen eingeschlossen. Wer von den Bergen hinabkam, hörte in jenem Thale voller Menschen, wo keiner müßig sein durfte, jeder arbeitete und mit dem ihm übertragenen Werke beschäftigt war, mitten am Tage die Stille der Nacht, nur unterbrochen durch das Geräusch der Arbeitenden und die Lobgesänge auf die Gottheit. Diese Stille erregte bei den vorübergehenden Laien eine solche Ehrfurcht, daß sie sich scheuten, anderes als heilige Dinge hier zu reden."

Wie Bernhard seit seiner wieder begonnenen Amtsthätigkeit fortfuhr, seine leiblichen Kräfte zu überbieten, so mußte endlich seine Gesundheit ganz unterliegen. Er sah sich genötigt, von den Mönchen sich mehr zurückzuziehen und eine besondere Wohnung zu nehmen. Schwer wurde dies ihm. Er klagte sich selbst nachher an, daß er durch den ungemäßigten Eifer seiner Jugend seinen Leib für die Thätigkeit, die er gern ausüben wollte, untüchtig gemacht hatte. Aber freilich, vielleicht hätte er in gesundem Leibe nicht so Großes wirken können, wie jetzt in dem abgezehrten. Ungeheuer war der Eindruck der höheren ihn beseelenden Kraft in einem so abgelebten, hinfälligen Organe. Die Zeitgenossen zeugen davon, wie mächtig er durch die Gewalt seiner Rede, durch seine bloße Erscheinung, auf Menschen aus allen Ständen einwirken konnte. Als er in Deutschland den Kreuzzug verkündete, wurden Menschen, die seine Sprache nicht verstehen konnten, durch den Eindruck der Erscheinung des

*) Vit. lib. I auct. Guillelmo 7, 35.

Redenden zu Thränen gerührt. Ein schönes Bild seiner Wirksamkeit giebt uns die Schilderung eines Freundes noch während seines Lebens: „Welcher starke und gesunde Mann unserer Zeit hat so Großes vollbracht, als dieser Kranke und Sterbende vollbracht hat und noch vollbringt zur Ehre Gottes? Welche große Zahl von Menschen hat er nachher durch sein Wort und sein Beispiel nicht allein zur Bekehrung, sondern auch zur christlichen Vollkommenheit geführt!“ Er erwähnt sodann die große Menge der durch die Kolonieen aus dem verehrten Kloster Clairvaux gegründeten Klöster in den verschiedensten und fernsten Ländern, und fährt dann fort: „Welche Spaltungen der Kirche hat er nicht beigelegt! Wie hat er nicht unter den streitenden Gemeinden und Völkern den Frieden hergestellt! Denn — setzt er hinzu — die Kraft Gottes, welche in seiner Schwäche desto gewaltiger sich offenbart, erwarb ihm von jener Zeit an bis heut eine desto größere Ehrfurcht und desto größeres Ansehn bei den Menschen“ *). Wenn der angeführte Lebensbeschreiber insbesondere sagt, daß durch Bernhards Einfluß solche, die

*) Quis enim nostra aetate, quantumvis robusti corporis et accuratae valetudinis, tanta aliquando fecit, quanta iste fecit et facit moribundus et languidus ad honorem Dei et sanctae ecclesiae utilitatem? Quantum postea numerum hominum verbo et exemplo traxit de saeculo, non solum ad conversionem, sed an perfectionem? Quantas ex iis per totum Christianum orbem constituit domos seu civitates refugii, ut quicunque peccaverint ad mortem et aeternae mortis rei judicati fuerint, reminiscantur et convertantur ad dominum? Quae schismata ecclesiae non sedavit? quas non confudit haereses? quam pacem inter dissidentes ecclesias et populos non restituit? Virtus namque Dei —setzt er hinzu — vehementius in infirmitate ejus refulgens, ex tunc usque hodie digniorem quandam apud homines ei efficit reverentiam, et in reverentia auctoritatem, et in auctoritate obedientiam. Vit. I, 8, 40. 41.

ewige Verdammnis verschuldet hatten, zum Herrn seien bekehrt worden, so ist besonders zu bemerken, daß in dieser Zeit der Roheit, verwahrloster Erziehung, Menschen, die vermöge solcher Vernachlässigung in alle Verbrechen versunken waren, in der strengen klösterlichen Zucht, unter der weisen und gewaltigen Leitung eines solchen Abtes, unter dem immerwährenden Einflusse der Religion zur Besinnung gebracht, zur Buße gerufen und allmählich zu einem neuen Leben erweckt werden konnten. So konnte Bernhard aus seinem Kloster eine wahre Besserungsanstalt für rohe Sünder machen, solche, denen die Todesstrafe drohte, für ein Leben der Besserung gewinnen. Wir haben von dieser seiner Wirksamkeit ein merkwürdiges Beispiel. Als Bernhard einst seinen Freund, den frommen Grafen Theobald von Champagne, besuchen wollte, begegnete ihm eine Schar, welche einen zum Tode verurteilten Straßenräuber zum Galgen geleitete. Bernhard ergriff den Strick, an dem er geschleppt wurde. Die Ehrfurcht vor ihm ließ es nicht zu, daß man ihn hinderte, obgleich alle staunten. Der Graf Theobald kam herbei, bezeugte dem Abt Bernhard sein Befremden darüber, daß er sich dieses Verbrechers, der tausendmal den Tod verdient habe, annehmen wolle. Bernhard sagte, daß er es wohl wisse, welche Verbrechen dieser Mensch begangen. Er wolle ihn nicht von den Qualen retten, sondern statt einer kurzen Pein solle er einer immerwährenden anheimfallen, statt einmal zu sterben, immerfort sterben. Er meinte, derselbe solle genötigt werden, sich selbst abzusterben und sein eignes Kreuz zu tragen. Der Graf Theobald wagte nicht, dem verehrten Abt abzuschlagen, was er verlangte. Der gerettete Verbrecher wurde ihm übergeben und es gelang dem Bernhard wirklich, ihn der umbildenden Kraft des Christentums zuzuführen. Er lebte in

dem Kloster noch dreißig Jahre und starb eines ruhigen Todes im Glauben.

[So mannigfach und vielseitig Bernhards Thätigkeit sich weiterhin gestaltet hat, so ist er doch seinem eigenen Bewußtsein nach sein ganzes Leben hindurch vor allem Mönch, Abt von Clairvaux, Mitglied des Ordens der Cistercienser geblieben, alles andere waren Funktionen, welche er übernehmen und auch wieder aufgeben konnte, jene Eigenschaften waren mit seiner Person unablöslich verbunden. Was er auch sonst betreiben, wo er weilen mochte, immer blieb sein Blick auf Clairvaux und den Cistercienserorden gerichtet; sein Kloster war ihm die Heimat, sein Orden das Vaterland; unablässig hat er für ihn gearbeitet, und ihm vor allen hat dieser auch sein Gedeihen, seinen Ruhm, seine Größe zu verdanken gehabt. Darum mag es hier am Orte sein, auch auf den Orden, dem Bernhard angehörte, einen Blick zu werfen.

Nichts anderes als die strenge Beobachtung der Regel des hl. Benedikt war es, was man in Citeaux zum Grundsatze des klösterlichen Lebens gemacht hatte; der Ruf dieser Strenge und das damit verbundene Ansehn der Heiligkeit ist es gewesen, was dem neuen Kloster, nachdem einmal der Eintritt Bernhards und seiner Genossen die Aufmerksamkeit weiterer Kreise auf dasselbe gerichtet hatte, die Verehrung des Volkes erwarb und zahlreichen Zuzug verschaffte. Eben dieser Zuzug nötigte, da innere und äußere Gründe gegen eine allzu große Vermehrung der Zahl der Mönche in einem Kloster sprachen, zur Gründung neuer Stiftungen; so entstanden 1113 La Ferté (Firmitas), 1114 Pontigny, 1115 Clairvaux und Morimund. Es war von Anfang an

---

*) Instituta von 1143, cap. 9.

üblich, zwölf Mönche unter einem, der zum Abte bestimmt war, zur Stiftung eines neuen Klosters auszusenden, nachdem ein Grundstück für dasselbe — gewöhnlich in noch unangebauter Gegend — von dem Herrn des Gebietes geschenkt war. So bildeten sich die Anfänge einer neuen größeren Mönchsgemeinschaft, aber nicht wie es bei der Cluniacensischen und, in kleinerem Maßstabe, bei einigen anderen überwiegend der Fall gewesen war, auf dem Wege der Aggregation, des Anschlusses schon bestehender Klöster, welche freiwillig oder gezwungen sich einer Reform unterwarfen und zugleich der Herrschaft des Hauptklosters unterordneten, sondern durch Wachstum von innen heraus, durch Aussendung von Mönchskolonieen. Diese Art der Ausbreitung, die sich in den folgenden Jahren mit großer Schnelligkeit fortsetzte, brachte es mit sich, daß die Verfassung der neuen Gemeinschaft eine wesentlich andere wurde als die der Cluniacenser. Bei diesen ist Cluny das geistige Haupt gewesen und geblieben, so lange ein lebendiger Geist die Gemeinschaft beseelte, wie es sich denn auch in den ersten Jahrhunderten seines Bestehens durch eine Reihe hervorragender Äbte, denen keine anderen Männer im Orden gleichgestellt werden konnten, ausgezeichnet hat. Diesem Verhältnisse entsprach es, daß der Abt von Cluny eine monarchische Gewalt übte und daß die große Mehrzahl der zugehörigen Klöster nicht einmal eigne Äbte sondern nur Prioren hatte, die in dem eignen Kloster zwar fast alle Rechte eines Abtes übten, dem Abte von Cluny aber unbedingt unterworfen waren. Eine solche Bedeutung hat Citeaux von Anfang an nicht gehabt; seinen Aufschwung hatte es den neuen Ankömmlingen des Jahres 1113 zu verdanken, in ihnen war der Geist der Stiftung nicht minder lebendig als in den älteren Mönchen, deren Zahl zudem gering war. Dieser

Geist lebte denn auch in den neuen Klöstern, welche nunmehr entstanden; sie waren in dieser Hinsicht Citeaux ganz ebenbürtig, die Männer, welche an ihrer Spitze standen, waren die angesehensten der Gemeinschaft, und vor allen Bernhard ragte bald in dem Maße an Ansehn und Einfluß hervor, daß er die Äbte von Citeaux weit in Schatten stellte. So hat das Mutterkloster zwar seine erste Stelle, der Abt desselben ein gewisses Maß von Autorität behauptet, aber doch nur als primus inter pares, selbst eingegliedert der Ordnung des Ganzen, der auch er unterworfen war. Die höchste Gewalt stand nicht bei ihm, sondern bei der zum Generalkapitel vereinigten Gesamtheit der Äbte, deren Beschlüsse auch für ihn und das Mutterkloster bindend waren. Es ist dabei nicht zu vergessen, daß gerade in den Jahren, in welche der erste Aufschwung der Cistercienser fällt, die Mißregierung des Abtes Pontius in Cluny deutlich zeigte, daß ein jedes, auch das angesehenste Kloster, der Korrektion bedürftig werden, ja in die Gefahr des Verfalles geraten könne. Um so weniger konnte man geneigt sein, die Erhaltung der Ordnung in der neuen Gemeinschaft wesentlich auf die Autorität des Mutterklosters zu gründen. Die Versammlung der Äbte schien eine viel stärkere Bürgschaft zu bieten. So kann man bei den Cisterciensern in Wahrheit von einer Verfassung reden; festgestellt wurde dieselbe in ihren Grundzügen durch die Anordnungen, welche Stephan Harding im Einverständnis mit den Äbten der ersten Tochterklöster im Jahre 1119 erließ, die sogenannte charta caritatis, die noch in demselben Jahre durch Calixt II. die päpstliche Bestätigung erhielt. Eine weitere Ausbildung erfuhr sie durch die Beschlüsse der folgenden Generalkapitel, besonders desjenigen von 1134, dessen Dekrete in der Collectio S. Reinardi abbatis vereinigt sind. Die Gebräuche regelte der liber

usuum. Wenn an den höchsten Entscheidungen in dem Generalkapitel auch alle Äbte teilnahmen und wiederum ein jeder sein Kloster regierte, ohne beliebigen Eingriffen vonseiten eines andern ausgesetzt zu sein, so waren doch nicht alle Klöster und Äbte schlechthin gleichgestellt, sondern es gab eine eigentümliche Gliederung und Unterordnung, welche sich an die Herkunft je eines Klosters von einem andern anschloß. Wie Citeaux an der Spitze des Ganzen stand, so erfreuten sich die vier ältesten Töchter desselben besonderer Vorrechte; ihnen stand es zu, gemeinsam das Mutterkloster zu visitieren, sie standen an der Spitze der von ihnen aus unmittelbar oder mittelbar gestifteten Klöster der lineae Firmitatis, Pontiniaci, Claraevallis, Morimundi, während die von Citeaux aus später gestifteten die linea Cistercii bildeten — die fünf Hauptstämme, in welche der ganze Orden sich teilte. Auch unter den übrigen Klöstern aber hatte jedesmal die mater gewisse Vorrechte vor den filiae, welche namentlich die Visitation und die Abtswahl betreffen. Der Abt des Mutterklosters, der durch den Namen Vaterabt, pater abbas, ausgezeichnet wird, visitiert die von demselben aus (unmittelbar) gestifteten filiae; während der Visitation nimmt er die Stelle des Ortsabtes ein und versieht dessen Funktionen, Mißbräuche soll er unter Zuziehung des Ortsabtes in freundlicher Weise rügen und abstellen; im übrigen darf er in die Angelegenheiten des Klosters nicht eingreifen. Bei Erledigung der Abtsstelle fällt ihm die Fürsorge in der Zwischenzeit und die Leitung der Neuwahl zu, doch soll er dabei die Äbte der etwaigen filiae jenes Klosters zuziehen. Jedes Mutterkloster hat das Vorrecht, seinen Abt auch aus der Zahl der Äbte der filiae wählen zu können.

Diese Gliederung der Gemeinschaft und namentlich die an dieselbe sich anschließende Ordnung regelmäßiger Visi-

tationen aller Klöster sollte dazu dienen, die strenge Beobachtung der Regel und die Erhaltung des ursprünglichen Geistes der Stiftung auf die Dauer zu verbürgen. Eine Zeit lang hat sie sich auch dazu wirksam erwiesen, später freilich sind die Cistercienser so wenig das geblieben, was sie im Anfang waren, wie die Cluniacenser. Was sie ihrem Wesen entfremdet hat, war namentlich der sich anhäufende Reichtum der Klöster, und diesen zu erwerben und zu mehren trug eine Einrichtung bei, von der man dies am wenigsten vermutet hatte, eine Einrichtung, die auch von Bernhard eifrig vertreten wird, nämlich die Gründung der materiellen Existenz der Klöster ausschließlich auf Landbesitz. Wir müssen, um die ursprüngliche Absicht derselben zu verstehen, den Sinn und die Lebensweise jener Mönche in der ersten Zeit der sich ausbreitenden Stiftung uns vergegenwärtigen.

Zurückziehung von der Welt, Verzicht auf ihre Freuden und Genüsse, ein Leben in Bußübungen, Gebet und Andacht, war bekanntlich das Ideal des Mönchtums. In dem Maße als die älteren Stiftungen von demselben abwichen, suchten die neueren es wieder zu beleben und zu verwirklichen. So verwarfen die Cistercienser alle Milderungen hinsichtlich der Speisung und Kleidung, welche in Cluny allmählich Eingang gefunden hatten, jedes Suchen äußerer Ehre, wie es sich in dem Bestreben mancher Äbte, den Gebrauch bischöflicher Insignien zu erlangen und in dem Verlangen, die Klöster von der Zugehörigkeit zu dem Diöcesanbischofe zu lösen, kundgab. Und nicht nur der einzelne Mönch sollte sich mit dürftiger Nahrung begnügen, in rauher Kleidung und ärmlichem Aufzuge erscheinen, auch die Räume, welche dem gemeinsamen Leben dienten, die Kirchen nicht ausgeschlossen, sollten dasselbe Gepräge äußerster Einfachheit tragen. Während man in Cluny soeben damit beschäftigt war, eine prachtvolle, allge-

meines Staunen erregende Kirche aufzuführen, die mit Säulen von kostbarem Gestein und wunderbaren Mosaiken reich verziert war, verwarf man hier jeden Luxus in Bauten wie in der Ausschmückung des Inneren der Klöster und Kirchen, nichts war zu sehen als was die Notdurft erforderte; kahl standen die Wände da, alles edle Metall war verbannt, höchstens für die Abendmahlsgeräte wurde Silber in bescheidenstem Maße verstattet.

Noch nach einer andern Seite sollte die Strenge mönchischen Lebens in der neuen Stiftung wiederhergestellt werden. Die Regel Benedikts schreibt den Mönchen Handarbeit vor, aber in den meisten Klöstern war diese Bestimmung in Abgang gekommen, in Cluny war das Arbeiten zu einer bloßen Formalität geworden, welche man an gewissen Tagen unter bestimmtem Zeremoniell vornahm um auf diese Weise wenigstens scheinbar der Regel genugzuthun. Die Cistercienser kehrten auch hierin im Anfang zu voller und buchstäblicher Beobachtung der Regel zurück. Nun konnte aber Handarbeit zu jener Zeit für die Mönche gewöhnlich keine andere als Feldarbeit sein, und schon dadurch mußte der neue Orden sich besonders auf den Landbau hingewiesen sehen. Durch ihn sollten die Mönche ihren Unterhalt selbst erwerben, während andere Klöster vielfach aus Zehntberechtigungen, Zöllen, Mühlenrechten u. dergl., welche ihnen von den früheren Inhabern geschenkt worden waren, ihre Einnahmen zogen. Dazu kam ohne Zweifel noch ein anderer Gesichtspunkt. Die Ausübung der genannten Rechte brachte in vielfältige Berührung mit weltlichen Verhältnissen und mit Personen, die in der Welt standen, und konnte zu Streitigkeiten und Reibungen den Anlaß bieten, welche mit der Ruhe und Zurückgezogenheit, die den Charakter des Mönchslebens bilden sollten, im Widerspruch standen oder auch Gefahren

anderer Art mit sich führen*). So begreift sich aus dem Bestreben, diesen Charakter in seiner Reinheit herzustellen und festzuhalten, der von den Cisterciensern als unverbrüchliches Gesetz angenommene Grundsatz, auf alle die berührten und ihnen ähnlichen Einnahmequellen zu verzichten und ihren Unterhalt lediglich aus ihrem Grundbesitz zu gewinnen. Daraus ergab sich denn die Notwendigkeit, bei der Gründung eines jeden Klosters auf Erwerbung eines genügenden Besitzes bedacht zu sein. Hiermit hängt es zusammen, daß gerade die Cistercienser in der Geschichte der fortschreitenden Kultivierung des Bodens eine so bedeutende Stelle einnehmen**), aber auch daß der Orden zu großen Reichtümern gelangte, welche dem Geiste desselben gefährlich wurden. Mehr und mehr überließ man auch hier die Arbeit Leuten, welche in der Hörigkeit oder im Dienste des Ordens standen, während die Mönche nur die Leitung behielten; schon in dem Dialog zwischen einem Cluniacenser- und Cisterciensermönch wird die Behauptung ausgesprochen, daß, was dreißig Cistercienser arbeiteten, nicht für einen zum Unterhalt ausreichen würde***).

Im Anfange war es jedoch anders. Die Gründer der Cistercienserklöster in der Zeit der ersten Ausbreitung haben durch harte Arbeit sich ihre Existenz gesichert, und die Entbehrungen, welche sie dabei zu tragen hatten, waren nicht immer bloß freiwillig übernommene. In der That gehörte ein besonderes Maß von Energie und von Begeisterung für das Mönchsleben dazu, um die so viele Zeit bei Tage und

---

*) S. ein Beispiel in Bernardi ep. 79.

**) Wie das namentlich Franz Winter, Die Cistercienser des nordöstlichen Deutschlands (Gotha 1868), nachgewiesen hat.

***) Martene et Durand, Thes. n. anecd. V, 1571 sqq.. Partic. 2, n. 53.

bei Nacht in Anspruch nehmenden Andachtsübungen mit schwerer körperlicher Arbeit zu verbinden.

Im übrigen hatten, was die Gebräuche und Einrichrichtungen des klösterlichen Lebens betrifft, die Cistercienser sehr vieles, was sich nicht unmittelbar aus der Regel ergab, mit den älteren Benediktinern, insbesondere den Cluniacensern gemein; viele Bräuche, die wir aus den Consuetudines Cluniacenses kennen, begegnen uns auch bei den Cisterciensern wieder. Ein äußeres Unterscheidungszeichen, welches zum Verdrusse der älteren Mönche die Cistercienser als eine besondere Klasse kenntlich machte, bildete die hellere Farbe der Kleidung, nach welcher sie auch im Unterschied von den monachi nigri, den schwarzgekleideten älteren Benediktinern mit Einschluß der Cluniacenser, weiße oder graue Mönche genannt werden.

Die Verbreitung des Ordens war eine außerordentlich schnelle und sehr weite, wiewohl die Angaben von 2000 Mönchs- und 6000 Nonnenklöstern, die im 13. Jahrhundert bestanden haben sollen, und ähnliche, in das Bereich der Fabel gehören. Mönchsabteien gab es zur Zeit des Todes Bernhards 343, von da bis zum Ende des 12. Jahrhunderts entstanden 186, im 13. Jahrhundert 165, im späteren Mittelalter 44; endlich sind im 17. Jahrhundert noch 4 hinzugekommen, so daß die Gesamtzahl nur auf 742 ansteigt; Nonnenklöster hat es etwa 900 gegeben *). Die Linea Claraevallis allein weist 356 Mönchsklöster auf; von

*) S. Leopold Janauschek, Origines Cistercienses, Vindobonae 1875, ein mit staunenswertem Fleiße gearbeitetes Werk, und desselben: Der Cistercienserorden, historische Skizze, Brünn 1884. Janauschek getrachtet die Periode 1134—1342 als das goldene Zeitalter des Ordens, von da beginne der Verfall, den er freilich aus äußeren Gründen herleitet.

den ältesten 160 derselben, die noch bei Lebenszeiten Bernhards entstanden, sind gegen 60 von Clairvaux unmittelbar, die übrigen von Tochterklöstern desselben ausgegangen. D. H.]

Wie in der angeführten Lebensbeschreibung die Menge Klöster, die nach dem Muster von Clairvaux durch Mönche aus demselben gebildet wurden, angeführt werden, so hinterließ Bernhard bei seinem Tode 160 solche Klöster in Frankreich, Spanien, Holland, England, Savoyen, Irland, Deutschland, Ungarn, Dänemark, Schweden. Durch diese Mönchskolonieen wurde er veranlaßt, einen zahlreichen Briefwechsel mit Schülern in so vielen Ländern zu unterhalten, kam er mit Fürsten, vornehmen Geistlichen und Laien in diesen Ländern in lebendige Verbindung *).

Schon in diesem Abschnitte seines Lebens sehen wir Bernhard im kleinen und großen thätig, mit den Angesehensten des geistlichen und weltlichen Standes in und außer Frankreich in Berührung und von ihnen zu Rat gezogen, wie er an den wichtigsten Angelegenheiten der Kirche einflußreichen Anteil nimmt. Wir hören ihn mit rücksichtslos strafendem Ernste gegen Unordnungen, Mißbräuche und herrschende Laster in der Kirche reden, zu einem der geistlichen Bestimmung angemessenen Leben einzelne mit nachdrücklicher Würde ermahnen. Wir sehen ihn für das Ansehn und die Vergrößerung

---

*) Jam filiae domus ipsius — sagt sein erster Biograph, der noch während seines Lebens schrieb — citra et ultra Alpes et maria deserta plurima impleverunt, et adhuc sunt et quotidie confluunt. quibus locus quaerendus est. Et petuntur undique fratres et mittuntur, cum beatos se aestiment reges gentium et praesules ecclesiarum, civitates et regiones, quaecunque de domo illa et disciplina viri Dei meruerint contubernium aliquod adipisci. Vit. I, 13, 62.

seines Ordens wirken, für Unterdrückte und Leidende durch seine Fürbitten und ernste Rüge des ihnen geschehenen Unrechts bei Großen sich verwenden, die Unabhängigkeit der Kirche gegen Monarchen verteidigen, und auch den freimütigen Widerspruch gegen Päpste, wo diese dem Interesse der Kirche zuwiderhandeln, nicht scheuen. Am lebendigsten schildern uns Bernhards Wirksamkeit und Verhältnisse seine in diesem Zeitraum geschriebenen Briefe; daher wollen wir besonders aus diesen einige einzelne Züge, welche jenes allgemeine Bild veranschaulichen, entnehmen.

Wir wissen, wieviel heilsame Reaktionen gegen das Faustrecht, gegen die Willkür der Mächtigen, die sich um kein Recht kümmerten, von den Männern der Kirche ausgingen, wie bei den treugae Dei und in ähnlichen Fällen. Auch Bernhard ließ sich angelegen sein, solchen Einfluß auszuüben, wozu ihn die große Verehrung, in der er stand, und seine Gewalt über die Gemüter Gelegenheit verschaffte. Ein Vasall jenes Grafen Theobald, Namens Humbert, war ohne genaue gerichtliche Untersuchung wegen einer Beschuldigung, gegen die er sich rechtfertigen zu können behauptete, aus seinem Vaterlande verbannt, aller seiner Güter beraubt worden; ohne Mittel und Heimat irrte er umher, nachdem er sein Weib und seine Kinder in der traurigsten, hilflosesten Lage zurückgelassen. Seine Frau wandte sich an Bernhard und bat ihn, ihrem unglücklichen Manne bei dem Grafen Gehör zu verschaffen. Von Mitleid ergriffen, ließ Bernhard zuerst durch zwei der angesehensten Äbte dem Grafen Vorstellungen machen. Da er aber auf diesem Wege nicht durchdringen konnte, schrieb er selbst dem Grafen *): „Hätte ich Gold, Silber und dergleichen von Euch verlangt, so bin

*) Ep. 37.

ich gewiß, ich hätte es erhalten, ja Eure Freigebigkeit hat mir viel geschenkt, ohne daß ich es verlangte, — und warum war ich denn nicht wert, das einzige zu erhalten, was ich nicht in meiner, sondern in Gottes Sache, nicht für mich, sondern vielmehr für Euch selbst von Euch verlangte?" — Darauf legte er ihm das Wort des Herrn (Matth. 7, 2): „Mit welchem Maße ihr gemessen habt, mit dem wird euch gemessen werden", ans Herz. „Wißt Ihr nicht, daß, so so leicht Ihr dem Humbert sein Erbgut nehmen könnt, so leicht oder vielmehr unendlich leichter Gott das himmlische Erbteil Euch entziehen kann? Auch in solchen Sachen, wo die Schuld so offenbar ist, daß unbeschadet der Gerechtigkeit keine Gelegenheit zum Mitleid bleibt, auch da müßt Ihr mit Schmerz und Zittern Vergeltung üben, mehr durch die Notwendigkeit und Amtspflicht, als durch die Begierde zur Rache getrieben." Diese Vorstellungen machten wohl Eindruck auf des Grafen Gemüt; er untersuchte Humberts Sache von neuem und erklärte ihn für unschuldig, versprach auch, das Urteil zurückzunehmen; aber mächtige Feinde denen die Einziehung der Güter Humberts Vorteil gebracht hatte, wußten die Erfüllung des Versprechens zu verhindern, und Bernhard schrieb deswegen noch einmal dem Grafen, und nachdrücklicher *): „Zwar fürchte ich, Euch zu beleidigen, aber wie weit mehr muß ich fürchten, Gott zu beleidigen, wenn ich mich des Unglücklichen nicht annehme; ich kann mein Mitleid der Witwe und den Waisen nicht versagen, und zumal solchen, die, was noch trauriger ist, verwaiset sind bei dem Leben ihres Vaters."

Mit Recht suchte dieser Fürst jenes Überbleibsel der alten Gottesurteile, die Ursache großer Übel und vieler ge-

*) Ep. 38.

setzlosen Willkür, die Zweikämpfe, in seinem Gebiet zu unterdrücken. Er folgte hier den Stimmen, die sich, seitdem aus dem deutschen Heidentum jener mit Aberglauben verbundene Gebrauch in die christliche Zeit übergegangen war, aus der Mitte der Kirche selbst dagegen erhoben hatten. Aber er überschritt das Maß der Menschlichkeit in der Bestrafung der Gesetzesverletzungen. Er ließ an einem im Zweikampf Überwundenen die grausame Strafe vollziehen, daß ihm die Augen ausgestochen wurden, und noch dazu nahmen ihm die Leute des Grafen alle seine Habe. Auch hier verwandte sich Bernhard für den Unglücklichen. Es sei billig, — schrieb er an den Grafen*) — daß ihm wiedergegeben werde, was er brauche, sein elendes Leben zu erhalten; es sei unrecht, wenn seinen Söhnen die Gebäude entrissen würden und sie für die Schuld ihres Vaters leiden müßten.

Ferner ist zu erwähnen die beginnende reformatorische Wirksamkeit Bernhards, welche durch die Verweltlichung des Klerus und die schreienden Mißbräuche der Kirche hervorgerufen wurde. Wir haben schon bemerkt, daß im Anfang des Zeitalters, dem Bernhard angehört, das Papsttum an die Spitze aller reformatorischen Bewegungen im Kampf

*) Ep. 39. [Die Sache ist ohne Zweifel anders anzusehen als es von Neander geschieht. Nicht weil er einen Zweikampf eingegangen, wurde jener Mann von dem Grafen Theobald bestraft, sondern weil er im Zweikampfe unterlegen war, d. h. weil er durch das Gottesgericht des Zweikampfes eines — wahrscheinlich gegen den Grafen gerichteten — Verbrechens, dessen er angeschuldigt worden war, überführt erschien. Wohl finden sich um diese Zeit Konzilienbeschlüsse gegen die eben damals in Aufnahme kommenden Turniere (Kan. 9 von Clermont 1130, und Kan. 14 des Laterankonzils von 1139, vgl. Hefele V, 410 u. 441 und Bernardi ep. 376), der gerichtliche Zweikampf aber war von der Kirche geduldet, und die weltlichen Herren hatten keine Veranlassung, Maßregeln gegen denselben zu ergreifen. D. H.]

mit der die Mißbräuche der Kirche fördernden weltlichen Gewalt sich gestellt hatte. Aber die Quelle dieser Mißbräuche war in der Vermischung des Geistlichen und Weltlichen zu tief bgegründet, als daß sie durch wiederholte und geschärfte Verordnungen hätten unterdrückt werden können. Und wenn das Papsttum zuerst reformatorisch aufgetreten war, wurde es nachher doch selbst von dem Strome der Verweltlichung mit fortgerissen, und andere Mißbräuche gingen von dem alles an sich reißenden Einflusse desselben aus. Alle Gesetze und äußerlichen Einrichtungen konnten nichts helfen, wo nicht der rechte Geist vorhanden war. Die besten Einrichtungen vielmehr konnten in die schlechtesten verwandelt werden durch den Geist, der sich ihrer bemächtigte. So hatte der Bischof Chrodegang von Metz nach der Mitte des achten Jahrhunderts eine neue Form des engeren Zusammenlebens der Geistlichen unter dem Bischof, das sogenannte kanonische Leben, begründet, wodurch die Geistlichen als ein Domkapitel miteinander verbunden, aus der knechtischen Abhängigkeit von dem Bischof befreit, in ein mehr kollegialisches Verhältnis zu demselben gesetzt, zu einem ernsteren geistlichen Leben miteinander vereinigt wurden. Aber auch diese Verbindung konnte dem Geiste der Verwilderung keine Schranken setzen, sondern mußte ihm dienen. Die Domkapitel machten sich von der Aufsicht der Bischöfe unabhängiger. Die Männer von Adel wußten sich der Stellen in den Domkapiteln zu bemächtigen, betrachteten sie nur als Erwerbsmittel, genossen die Einkünfte und bekümmerten sich nicht um die Erfüllung der Pflichten, mieteten Stellvertreter zur mechanischen Vollziehung dessen, was sie bei dem Gottesdienst zu leisten hatten. Pracht, Üppigkeit, schlechte Sitten des Adels verbreiteten sich in der Geistlichkeit. Es war keine Spur mehr von geistlichem Leben. Die Männer, welche zu den eifrigsten Or-

ganen Gregors VII. und des Geistes dieser reformatorischen Epoche gehörten, eiferten auch besonders gegen diese Art der Verweltlichung und mühten sich ab, mehr geistlichen Sinn, Zucht und Ordnung unter dem Klerus hervorzubringen. An der Spitze solcher stand damals ein Geroch von Reichersberg. Er hört nicht auf, jene verweltlichten Kanoniker zu schmähen. Er nennt sie Hippocentauren, weil sie wie Ungeheuer so Verschiedenartiges, das weltliche Leben der Laien und den äußerlichen klerikalischen Charakter mit einander verbinden wollten*). Er spricht heftig gegen die Simonie und schildert die Nachteile derselben, die sich immer weiter verbreiteten: „Wie sollte", — sagte er — „wer ein Bistum für einige hundert Mark Silber erkauft hat, nicht jede der ihm unterworfenen Stellen, um seinen Schaden wieder gut zu machen, verkaufen? Und werden die auf solche Weise eingesetzten Äbte und Pröpste nicht wieder alles feilbieten, bis zur Erlaubnis und zum Platz des Begräbnisses?" Der schlechte Geist wußte gegen alle erneuten Gesetze wider solche Mißbräuche sich zu wehren, war reich an Kunstgriffen, um diese Gesetze zu umgehen**). Solange

*) Auch sein Buch adversus Simoniacos, welches Martene und Durand in dem thesaurus novus anecdotorum V, 1457 herausgegeben haben, ist gegen jene herumstreifenden Mietlinge unter den Geistlichen, die mit der Vollziehung der klerikalen Funktionen ein Gewerbe trieben — er nennt sie clerici vagi et conductitii — gerichtet.

**) Solche Kunstgriffe schildert Johann von Salisbury in seinem Policraticus VII, 17 sp. Ein artiges Beispiel von einem gerechten solchen Menschen gespielten Betruge führt er an (c. 19): Mehrere Geistliche wurden mit dem Kanzler Robert über eine bestimmte Summe eins, die ein jeder derselben für ein erledigtes Bistum zu bezahlen versprochen hatte. Nachdem der schändliche Kontrakt mit einem jeden insbesondere nach allen Rechtsformen geschlossen war, sollte nur noch zum Schein die Wahl nach den üblichen kanonischen Formen gehalten

aber das Volk auch in den schlechtesten Geistlichen, auch in den Mielingen, und in allen, die durch Simonie ihr Amt erlangt hatten, als ein Erwerbsmittel dasselbe betrachteten, nur die Werkzeuge der übernatürlichen Kräfte des Priestertums mit ehrfurchtsvoller Scheu erblickte, ohne durch den Eindruck ihres Lebens irre gemacht zu werden, konnten sie ihren Kirchengesetzen zum Trotz ihre Amtsverrichtungen fortsetzen. Weshalb Hildebrands kühner, durchgreifender Geist das Volk aufforderte, von solchen Leuten keine priesterlichen Verrichtungen fernerhin anzunehmen, das Volk selbst gegen die schlechten Geistlichen aufzureizen suchte. Durch die Art, wie er sich darüber aussprach, zog er sich aber auch von seinen Widersachern den Vorwurf zu, daß er in die donatistische Irrlehre verfalle, die Geltung der Sakramente von der subjektiven Beschaffenheit der sie verwaltenden Menschen abhängig zu machen. Die Männer von einem reformatorischen Eliasgeiste, wie ein Geroch, freuten sich aber, daß der Papst endlich durchgegriffen hatte, um dem Übel ein Ende zu machen. Sie suchten durch mancherlei Distinktionen ihren Abscheu vor dem Treiben jener unwürdigen Geistlichen und die Verteidigung der hildebrandinischen Grundsätze mit der kirchlichen Lehre von der objektiven Geltung der Sakramente in Einklang zu bringen *). Geroch wünschte, daß man

werden, und jeder der Käufer glaubte sich schon sicher im Besitz der Stelle. Als aber das Wahlkollegium versammelt war, machte der Kanzler den mit jedem einzelnen geschlossenen Kontrakt öffentlich bekannt mit der Erklärung, er werde nach dem Urteile der Bischöfe verfahren. Es wurden nun alle jene Mitbewerber, als der Simonie überführt, des Amtes für unwürdig erklärt, und ein armer Mönch wurde auf die gesetzmäßige Weise zum Bischof gewählt.

*) Geroch half sich in seinem Buche von der Simonie durch die Unterscheidung zwischen dem, was dazu erfordert werde, daß die Sakramente integra, und dem, was dazu erfordert werde, daß sie

alle Rücksicht gegen jene unwürdigen, gedungenen Priester aus den Augen setzte, und alle ihre priesterlichen Handlungen als wirkungslos betrachtet würden, damit es ihnen nicht möglich werde, die Menschen, wie jene ägyptischen Zauberer zur Zeit Pharaos, zu tauschen, und sich dadurch Ansehen bei ihnen zu verschaffen. Gern hätte er auch bei dem von ihm verehrtem Bernhard, welchem er seine Schrift gegen die Simonie widmete, jenen rücksichtslos strafenden Feuereifer gesehen, welcher ihm selbst so viele Kämpfe mit den Mächtigen der Welt zugezogen hatte. Doch wagte er nicht, den Standpunkt Bernhards, der durch seine Milde selbst die Feinde der Kirche ihn zu lieben nötigte, schlechthin zu verdammen. Er erkannte, daß Bernhard durch diese Art der Wirksamkeit sich und die Seinen vor vielen Störungen bewahre, denen sie sonst nicht würden ausweichen können, und manches Gute zustande bringe, das er sonst nicht hätte erreichen können, wenn er sich nur durch die Liebe der Menschen nicht abhalten lasse, das Schlechte, wo es auch sei, zu bekämpfen *).

---

rata seien, die Unterscheidung zwischen der passiven und der aktiven Wirkung der Sakramente. Jene bezieht sich nur auf die äußerlichen Dinge als Träger und Organe der wunderbaren Wirkung, die letzte auf die Menschen selbst; und diejenigen, an welchen diese heilbringende Wirkung zustande kommen solle, müßten also durch die Liebe in der Einheit mit der wahren Kirche sich befinden; daher könnten von solchen, welche durch die Simonie von selbst in die Exkommunikation verfallen wären, und an denen, welche, obgleich diese ihnen als solche bekannt wären, ihren Umgang nicht mieden, diese Wirkungen nicht hervorgebracht werden.

*) Vos — sagt er zu Bernhard in jener Schrift, p. 1459 — inter diversas et adversas mundi partes ita vos medium soletis exhibere, ut neque affirmantes neque infirmantes praenotatum sensum adjuvetis; ob hoc forsan, quia vos cum Helia declinando insidias Jezabelis in spelunca silentii super hac quae-

Wenngleich nun Bernhard durch seine Besonnenheit und Menschenkenntnis von dem stürmischen Reformationseifer eines Geroch von Reichersberg zurückgehalten wurde, so ließ er es sich doch nicht minder angelegen sein, die herrschenden

---

stione vultis latere, captata vobis ac vestris quadam securitate, quam non possetis habere, si quemadmodum de peccato ac justitia mundum arguitis, ita quoque de judicio eum velletis arguere, astruendo scilicet quod princeps hujus mundi non solum in seipso, sed etiam in quibusdam membris suis jam judicatus est. Quod cum ita vel sit vel vobis esse videatur, gaudemus quidem de vestra securitate, gaudemus vobis omnes homines esse amicos, etiam ipsos christianae religionis inimicos, dummodo vos constet eorum pravitatibus nimicari, quantumlibet sentiatis vos ab iis amari. Sed multum per omnem modum illi nos exhilarant, qui cum Helia non solum latitare, sed et cum eodem solent in hoc se manifestare, ut sacrificia falsorum prophetarum annihilent et eosdem spiritus gladio jugulent. [Gerochs schon früher gedruckte Schriften s. bei Migne, Patrol. lat. 193. 194. Die wichtige Schrift de investigatione antichristi hat zum erstenmal herausgegeben F. Scheibelberger, Linz 1875. Über Gerochs Leben und Wirken handeln H. F. Nobbe, Gerhoh v. Reichersperg, ein Bild vom Leben der Kirche im 12. Jahrhundert, Leipzig 1881. Jos. Bach, Gerhoh v. Reichersperg, ein deutscher Reformator des 12. Jahrhunderts, in der österr. Vierteljahrsschrift für kath. Theologie 1865. Ribbeck, Gerhoh v. Reichersperg und seine Ideen über das Verhältnis von Staat und Kirche, in den Forschungen zur deutschen Geschichte, Bd. 24. — Seine Reformgedanken hielten sich zu sehr in dem Rahmen der bestehenden Verhältnisse, als daß sie eine durchgreifende Wirkung hätten üben können. Giesebrecht, Arnold v. Brescia, S. 32, urteilt über ihn: Gerhoh v. Reichersperg, der zwischen der geistlichen und weltlichen Macht der Kirche wohl zu unterscheiden wußte und die Vereinigung der beiden Schwerter in einer Hand mißbilligte, ist doch anderseits so von gregorianischen Ideen erfüllt, daß er keinen äußeren Gewinn der Kirche aufzugeben sich entschließen kann; seine Reformbestrebungen kommen deshalb über Moralpredigten nicht weit hinaus. D. H.]

Laster der Geistlichkeit und die Mißbräuche der Kirche zu strafen. Er benutzte jede Gelegenheit, einzelne angesehene Männer durch sein Ansehn, das Feuer seiner Ermahnung und seine durchbohrenden Vorwürfe zu einer Sinnesänderung, einem geistlicheren Leben zu bewegen.

Einen solchen Einfluß übte er auf den Abt der reichen Abtei St. Denis, den nachher berühmten Staatsmann und Geschichtschreiber Suger aus *). Er klagt darüber, daß dieses Kloster häufig von Rittern erfüllt sei, weltliche Geschäfte darin getrieben würden, daß Zank und Streit darin ertöne **). Seine Ermahnungen mögen wohl besonders dazu beigetragen haben, daß jener Abt seinen Mönchen das Beispiel einer veränderten Lebensweise zu geben bewogen wurde; wenigstens wünschte ihm Bernhard sogleich zu dieser Veränderung Glück ***). Er benutzte den Einfluß Sugers, um die Abschaffung eines den geistlichen Stand entehrenden und der Religiosität höchst nachteiligen Unfugs durch ihn zu bewirken. Stephan von Garlanda, ein nichtswürdiger Mensch, der eine Präbende sich zu verschaffen gewußt, hatte schon durch die Gunst des Königs Philipp und seiner elenden Buhlerin Bertrade das Bistum Beauvais für sich zu gewinnen gesucht. Der fromme, standhafte Bischof Ivo von Chartres, der sich durch seinen nachdrücklichen Widerstand gegen die Lüste jenes Fürsten, seinen Eifer für die Heiligkeit des ehelichen Bandes ausgezeichnet hatte, verhinderte dies durch seine freimütigen Vorstellungen bei den Kardinälen

---

*) Von dem ausgelassenen Leben des Abts und der Mönche dieses Klosters spricht Abaelard., hist. calamitat. in opp., p.25.

**) Claustrum ipsum monasterii frequenter stipari militibus, urgeri negotiis, jurgiis personare.

***) Ep. 78.

und dem Papste *), denn jener Unwürdige war schon im Begriff, nach Rom zu reisen, um durch Betrug und Bestechung seinen Zweck zu erreichen **). Nachher unter dem König Ludwig VI. stieg Garlanda zu den höchsten Würden am Hofe und erhielt dadurch so großen Einfluß auf den König, daß sein Wille überall durchging. Obgleich Hofmarschall des Königs ***), besaß er mehrere geistliche Stellen, welche nach den Kirchengesetzen nicht in einer Person vereinigt sein durften †). Bernhard stellte dem Abte Suger vor, wie höchst unanständig dies sei ††). „Sagt mir doch", — schreibt er ihm — „was für ein Unfug ist das, daß er, indem er als Geistlicher und Ritter zugleich erscheinen will, keines von beiden ist? Von beiden Seiten ist das Unanständige ziemlich gleich, daß er als Diakonus bei der königlichen Tafel aufwartet, oder daß er als Hofmarschall dem Altar dient. Welcher Monarch hat je einen kriegerischen Geistlichen an die Spitze seines Heeres gestellt, und nicht vielmehr einen der tapfersten Ritter?"

So wirkte Bernhard auch auf den Erzbischof Heinrich von Sens ein. Dieser, einer der angesehensten französischen Prälaten, hatte unter die Hofgeistlichen gehört, welche den Neigungen der Fürsten dienten; aber die Ermahnungen einiger frömmeren Bischöfe machten solchen Eindruck auf

---

*) V. Ivon. Carnot., ep. 87. 89.

**) Es waren solche Unordnungen damals so häufig, daß Ivo schreiben konnte: Jamdudum illa ecclesia tales consuevit habere pontifices, quibus ipsa damnaretur, non a quibus ad viam vitae dirigeretur.

***) Dapifer, was ebenso viel als senescallus, der immer um den König war, und auch im Kriege unter ihm die Anführung hatte. V. Du Fresne ad voc. dapif. et senesc.

†) V. Chron. Mauriniac. ap. Du Chesne IV, 367. 373.

††) Ep. 78, § 11.

ihn, daß er seine Lebensweise zu ändern und den wegen seiner uneigennützigen Frömmigkeit, seiner Mäßigung und Erfahrung allgemein verehrten Bischof Gottfried von Chartres zu seinem Führer und Ratgeber sich zu wählen beschloß. Sobald Bernhard dieses erfuhr, bezeugte er dem Erzbischof seinen Schmerz über seine vorige Lebensweise, seine Freude über die mit ihm vorgegangene Veränderung, und stellte ihm die Pflichten seines Amts im Gegensatz mit den zu seiner Zeit im geistlichen Stande herrschenden Lastern und Mißbräuchen dar, — der Zweck und die Veranlassung seiner Schrift über die Sitten und den Beruf der Bischöfe *).

Zuerst giebt er ihm das Bild eines wahren Geistlichen, der durch ein wahrhaft geistliches Leben seiner Gemeinde Muster werden müsse. „Ziemt es dem Hirten", — sagte er — „den Tieren gleich den Sinnen des Körpers zu folgen, an dem niedrigsten zu kleben, nach dem Irdischen zu trachten, und nicht vielmehr aufgerichtet zu stehen wie ein Mensch, zum Himmel mit dem Geiste aufzublicken, das Höhere zu suchen und zu denken?" Darauf stellt er den Beruf eines christlichen Priesters dar nach jener Idee des Priestertums, welche, aus der Vermischung des alt- und neutestamentlichen Standpunktes hervorgegangen, schon längst die herrschende geworden war; und sie war das Beseelende auch in der kirchlichen Anschauung Bernhards, der sie mit dem reinsten Geiste auffaßte: „Als ein guter Mittler bringt er Gott die Gebete und heiligen Vorsätze der Gemeinde dar, und ihr den Segen und die Gnade Gottes zurück. Er betet zu dem höchsten Wesen für die Vergehungen der Sünder und straft an den Sündern die Beleidigung Gottes. Den Undank-

*) In opp. Bernard. ed. Mabillon I, 461.

baren hält er die Wohlthaten der Gottheit vor, den Verächtern der Gottheit zeigt er des Allmächtigen strenge Gerechtigkeit. Und doch sucht er den zürnenden Gott mit ihnen zu versöhnen, teils die Schwäche der Menschen, teils die Größe der göttlichen Vaterliebe ihm vorhaltend; ein treuer Priester, der alles Gute, das durch seine Hände geht, seien es die göttlichen Wohlthaten, die zu den Menschen herabkommen, oder die Gelübde der Menschen, die er zur Gottheit hinaufbringt, mit dem Auge der Taubeneinfalt betrachtet, von allem nichts für sich zurückbehält, nicht die Gaben der Gemeinde, sondern ihren Nutzen suchend, nicht die Ehre Gottes sich zueignend." Nach der Darstellung dieses Musterbildes straft er die demselben widerstreitenden Fehler und Mißbräuche, die Pracht der Geistlichen, besonders in der Kleidung (wobei sie mit kostbarem ausländischen Pelzwerk Staat machten), in dem Pferdegeschirr, das mit den ausgesuchtesten Zieraten, Gold und Edelsteinen ausgeschmückt wurde *). Mit rührender Lebhaftigkeit wirft er ihnen vor, daß sie den Armen entzögen, was sie in unnützer Pracht verschwendeten: „Es klagen und schreien die Nackten und die Hungrigen: Unser ist, was ihr verschwendet, denn auch wir sind Gottes Geschöpfe, auch wir durch Christi Blut erlöset." Wenn ihn — sagt Bernhard **) zum Erzbischof —

*) Für diejenigen, welche die Pracht des Zeitalters kennen zu lernen wünschen, setze ich Bernhards Worte hierher: Horreant et murium rubricatas pelliculas, quas gulas vocant, manibus circumdare sacratis, respuant et apponere pectori, pudeat et collo circumtexere. — Jumenta gradiuntur onusta gemmis. Annuli, catenulae, tintinnabula et clavatae (mit goldnen oder purpurnen Streifen besetzte) corrigiae multaque alia tam speciosa coloribus, quam ponderibus pretiosa mulorum dependent cervicibus. L. c., cap. 2.

**) Cap. 7.

sein Geschlecht, Alter, Wissenschaft und das Ansehn seines bischöflichen Stuhles zum Hochmut verleiten könnte, so müßte ihn das Bewußtsein des schweren Berufs, den er zu erfüllen habe, demütigen und mit Furcht erfüllen; weil aber nur der Glanz, nicht die Pflichten und Lasten ihres Berufs den Menschen vor Augen schwebe, daher komme es, daß sie zu den angesehenen geistlichen Stellen sich hinzudrängten. — Hier bricht sein Unwille aus über den mit dem Heiligsten getriebenen Unfug: „Knaben aus den Schulen, unbärtige Jünglinge, werden wegen des Ansehens ihres Geschlechts zu geistlichen Würden befördert; Knaben, die sich noch mehr darüber freuen, daß sie der Rute entlaufen, als daß sie die höchsten geistlichen Würden erlangt.“ Noch erstaunenswerter sei es aber, daß selbst Geistliche bei ihrer Amtsverwaltung von Habsucht und Ehrgeiz nur getrieben, die Pflichten und Lasten ihres Berufs nicht fühlen könnten und zu immer höheren geistlichen Stellen hinaufstrebten: „Ist einer Bischof, so sucht er Erzbischof zu werden, und ist er auch das geworden, so träumt er sich etwas noch Höheres, sucht sich durch mühselige Reisen und kostbare Freundschaften am römischen Hofe einträgliche Gönner zu machen. Andere suchen mit Mühe alle Privilegien zusammen, um unter diesem Vorwande ihre Diöcesen über ihre bestimmten Grenzen auszudehnen und sich fremde anzueignen, und leider finden sie an den Schwellen der Apostel Menschen, welche ihre schlechte Gesinnung begünstigen; nicht als ob die Römer großen Anteil daran nähmen, wie die Sache entschieden werde, sondern weil sie die Geschenke sehr lieb haben.“ Mit dieser Gesinnung stellt Bernhard die erheuchelte Demut der Menschen bei dem Antritt der bischöflichen Stellen, die zu einer bloßen förmlichen Etikette geworden war, zusammen. „Wahrscheinlich, als ihr euch zuerst das Bistum anzunehmen

zwingen ließet, weintet ihr, klagtet über Zwang, nanntet euch immer Elende und Unwürdige, nicht geeignet für ein so heiliges Amt*)". Er schont auch seiner eigenen Ordensbrüder nicht. Schon gehörten zu diesem Orden eine Anzahl von Äbten, obgleich erst 15 Jahre verstrichen waren, seitdem Bernhard in das Kloster Citeaux, damals das einzige dieses Ordens, eingetreten war. Auch bei diesen seinen Ordensgenossen griff er die erheuchelte Demut rücksichtslos an**). Er spricht gegen diejenigen unter ihnen, welche sich Exemptionsprivilegien von der Diöcesangewalt ihrer Bischöfe, und die Erlaubnis, die bischöflichen Insignien***) tragen zu dürfen, von den Päpsten auf Kosten ihrer Klöster erkauften, er

---

*) Wie das Höchste und Heiligste zur ärgsten Karikatur gemacht werden kann, wo es nicht von innen heraus als unwillkürlicher Ausdruck der Gesinnung sich entwickelt, sondern von außen her angebildet oder nachgebildet wird, so war mit dem, was Ausdruck der Demut sein sollte, das ärgste Scheinwesen getrieben, was den Hochmut von Grund aus zerstören sollte, selbst zum Deckmantel verborgenen Hochmuts gemacht worden. Mit dem Sich-unwürdig-bekennen wurde ein bestimmten Absichten dienendes Spiel getrieben. Diese erheuchelte Demut war ein gebräuchlicher Kunstgriff, wodurch sich Mönche, die schon ihrer erkauften geistlichen Stellen sicher waren, in ein Ansehn von Heiligkeit bei dem Volke zu setzen suchten. Man findet solche Deklamationen bei Joh. Salisb. policrat., l. VII, c. 18. Eine bittere Rüge der täuschenden Heuchelei der Mönche, die, sobald sie Bischöfe geworden waren, die angenommene Demut mit desto größerem Glanze vertauschten, bei Abaelard., Sermo de Joanne baptista opp., p. 964.

**) Unter dem Ordo noster, von dem Bernhard hier, cap. 9, § 33, redet: miror quosdam in ordine nostro monasteriorum abbates hanc humilitatis regulam . . infringere etc., kann nur der Mönchsstand überhaupt verstanden werden im Unterschiede von der Weltgeistlichkeit, nicht der Cistercienserorden insbesondere; in diesem konnte damals von solchen Bestrebungen noch nicht die Rede sein. D. H.]

***) Mitra, annulus und sandalia.

nennt sie „Menschen, welche unter der Tracht der Demut Hoffart verbergen.“

Wie Bernhard durch seine Ermahnungen bessere Vorsätze in vielen Geistlichen anregte, nahm er sich ihrer auch mit seiner ganzen Kraft und seinem ganzen Ansehn an, wenn die Veränderung ihres Lebenswandels ihnen Verfolgungen zuzog; denn diese Männer gerieten oft dadurch in einen heftigen Kampf mit den übrigen sogenannten irregulären Geistlichen, mit deren Neigungen und Begierden diese Veränderung nicht übereinstimmte; oft auch mit den Fürsten, welche in den strenger lebenden Bischöfen eifrige und mutige Kämpfer für die Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche fürchteten, und bei dem weltlichen und ungebundenen Leben der Geistlichen weit mehr ihre Rechnung fanden.

Diesen mutigen Eifer für seine Freunde zeigte er bei den Verfolgungen, die aus diesen Ursachen den oben genannten Erzbischof Heinrich von Sens und den Bischof Stephanus von Paris trafen. Der König Ludwig VI. von Frankreich hatte den Bischof Stephan von Paris und die mit ihm verbundenen Geistlichen eines Teils ihrer kirchlichen Güter beraubt. Bernhard ergriff ihre Partei, und er benutzte das nähere Verhältnis, in welchem der König zu seinem Orden stand, um in dessen Namen ihm Vorstellungen zu machen. Zu den Mitteln nämlich, wodurch Mönchsorden, angesehene Äbte zu großem und weit verbreitetem Einflusse gelangten, gehörte auch die besondere Art der Verbindung mit denselben, in welche Fürsten und Große sich aufnehmen ließen. Wie bei Vielem in dieser mittelalterlichen Gestaltung des kirchlichen Lebens lag zum Grunde hier eine tief christliche Idee, die aber durch Veräußerlichung und Verweltlichung die Quelle vieles Unheils wurde, die Idee der unsichtbaren Gemeinschaft zwischen allen Gliedern des Leibes Christi,

zwischen allem, was von demselben göttlichen Leben ausgeht, so daß durch die Liebe, als das Band, wodurch alle Glieder des Leibes Christi innig zusammenhangen, alles Gut jedes einzelnen ein gemeinsames wird. Dieses wurde aber nun in die Veräußerlichung und in den Mechanismus herabgezogen, indem solche, welche urkundlich in die Gemeinschaft der Gebete, guten Werke und Verdienste einer geistlichen Kongregation sich aufnehmen ließen, dadurch für ihr Heil viel zu gewinnen meinten, sogenannte fratres adscripti einer solchen Kongregation. In einem solcheu Verhältnis stand der damalige König von Frankreich zu dem Cistercienserorden, und dadurch glaubte sich Bernhard berechtigt, im Namen desselben freimütige Vorstellungen ihm zu machen. Er drohte ihm, daß er sich bei dem Papste für den Erzbischof verwenden werde, erbot sich aber auch zur Friedensvermittelung zwischen beiden. Viele Bischöfe fielen in seiner Gegenwart dem Könige zu Füßen; aber er war unbeweglich in seinem Unwillen. Am andern Tage machte ihm Bernhard heftige Vorwürfe darüber, daß er die Priester Gottes verachtet habe, und schloß mit der Drohung: „Diese Hartnäckigkeit wird durch den Tod Eures Erstgeborenen Philipp bestraft werden; denn ich habe in einem Traum der letzten Nacht Euch mit Eurem jüngeren Sohne Ludwig den Bischöfen, welche Ihr gestern verachtet, zu Füßen fallen sehen — und daraus schloß ich gleich, daß Eures Philipps Tod nahe sei und Euch nötigen werde, die Kirche, die ihr jetzt unterdrückt, zu bitten, daß sie Euren Ludwig an dessen Stelle setzen möge.“ Etwa drei Jahre später (1130) starb der Prinz Philipp, vom Pferde gestürzt, und der König ließ den jüngeren Ludwig nun zu seinem Nachfolger weihen. Dies erschien Bernhards Verehrern als eine Erfüllung seiner Prophezeiungen, wobei man bald den Zwischenraum der Zeit vergaß. —

Da die Bischöfe ihre Vorstellungen fruchtlos sahen, beschlossen sie, die äußersten Mittel der geistlichen Gewalt gegen den König anzuwenden. Der Bischof von Paris belegte zuerst dessen Kirchensprengel mit dem Interdikt, und alle Bischöfe wollten sich vereinigen, dies auf das ganze Königreich auszudehnen. Der Stillstand des Gottesdienstes, der traurige Anblick der größtenteils verschlossenen und ihres heiligen Schmuckes entblößten Kirchen, die dem religiösen Bewußtsein der Menschen dieser Zeit schreckende Aussicht, bei und nach ihrem Tode die Gnadenmittel der Kirche zu entbehren: alles dies machte den tiefsten Eindruck auf die Gemüter des Volks und der Fürsten. Mochten nun auch die Fürsten unter oder über diesen schreckenden Eindrücken stehen — nicht leicht war wohl das letztere der Fall, mehr das erstere, daß sie zu roh und verhärtet waren, um von diesen Gefühlen selbst ergriffen zu werden —, so mußten sie doch den Aufruhr des erschreckten und erbitterten Volkes fürchten. Der König Ludwig ging, wie es oft damals geschah, von trotziger Roheit zum furchtsamen Nachgeben gegen die Gewalt der Kirche über. Ein Widerstand, der nicht von festen Grundsätzen und sittlichem Ernst, sondern von roher Leidenschaft und augenblicklicher Laune ausgegangen war, konnte bald überwunden werden. So hätten die Bischöfe siegen, den König zum Nachgeben zwingen können, wenn nicht diesem eine andere Hilfe sich dargeboten hätte. Man wußte längst, daß am römischen Hofe noch etwas anderes, als das Interesse der Kirche, herrsche; es gelang dem Könige, dort die Aufhebung des Interdikts durch päpstliches Ansehen zu erhalten, und nun sahen die Bischöfe den König, der schon zum Nachgeben sich bereit gezeigt, wieder zu seinem Trotz zurückkehren. Gerade zu der Stunde, in der er alles wiederzugeben versprochen hatte, kam von Rom der Brief, durch den das Interdikt

aufgehoben wurde. Dadurch gesichert, behielt er die genommenen Kirchengüter und ließ noch andere den Bischöfen entreißen. So sehr auch Bernhard das Ansehen des Papstes als Oberhauptes der Kirche ehrte, so war er doch fern von der Theorie eines unbedingten, blinden Gehorsams. Er spricht seine Grundsätze darüber aus in einem Briefe an einen Mönch, welcher sich mit dem Gehorsam gegen seinen Vorgesetzten entschuldigt hatte*): „Ich sage nicht, daß die Befehle der Vorgesetzten von den Untergebenen geprüft werden müssen, wo nichts dem göttlichen Gesetze Widerstreitendes geboten wird; aber ich behaupte, daß auch die Klugheit notwendig ist, wahrzunehmen, wo etwas dem göttlichen Gesetze widerstreitet, und die Freiheit, in diesem Falle den Befehl rücksichtslos zu verachten. Doch man sagt: Ich habe nicht weiter zu fragen; möge zusehen, wer es geboten hat. Nun sage mir, wenn Dir einer das Schwert in die Hand gäbe und Dir geböte, es ihm selbst in die Brust zu stoßen, würdest Du ihm gehorchen? Würdest Du nicht des Mordes schuldig sein, wenn Du einen andern daran hindern könntest und es nicht thätest?" **) Nach diesen Grundsätzen handelte er hier, wie in anderen Fällen. Freimütig, obgleich mit Ehrerbietung, deckte er das Unrecht auf, auch wo es im Namen des Papstes geschah. Er beklagte sich über das, was hier geschehen war, bei dem Papste in einem in seinem wie mehrerer anderer Namen geschriebenen Briefe. Er gebrauchte das gewöhnlich in solchen Fällen, um das päpstliche Ansehen

*) Ep. 7, § 12.

**) Nec dico a subditis mandata praepositorum esse dijudicanda, ubi nil juberi deprehenditur divinis contrarium institutis, sed necessariam assero et prudentiam, qua advertatur, si quid adversatur, et libertatem, qua et ingenue contemnatur. Caeterum iste, Nihil, inquit, habeo interrogare, viderit ille quid jusserit.

nicht zu beleidigen, angewandte Auskunftsmittel: es sei jener Brief durch Lüge und Betrug erschlichen*), und da der Betrug dem Papste jetzt entdeckt sei, müßten die Betrüger erfahren, daß sie sich selbst, nicht eine so große Majestät betrogen hätten. Wahrscheinlich wirkten Bernhards Vorstellungen, und der Papst nahm sich des Erzbischofs an.

Doch war der Papst nicht immer mit dem Reformationseifer Bernhards zufrieden. Die römischen Kardinäle sahen auch wohl mit eifersüchtigen Augen den Mönch an, von dem sich Fürsten, Bischöfe und selbst päpstliche Legaten leiten ließen. Der päpstliche Kanzler Haimerich hatte ihm daher**) den freundschaftlichen Rat erteilt, „sich um die Angelegenheiten der Welt nicht mehr so viel zu bekümmern, weil dies einem Mönch nicht zieme." Es waren mehrere Angelegenheiten, welche ihm Ungnade am römischen Hofe zugezogen hatten. Außer der Verwandlung eines entarteten Nonnenklosters in ein Mönchskloster war damals die vornehmste Veranlassung des Tadels gegen Bernhard diese: Ein englischer Archidiakonus, Heinrich, hatte von der Kaiserin Mathilde, einer englischen Prinzessin, das Bistum Verdun erhalten, obgleich durch seine Gemütsart und Bildung keineswegs fähig, ein geistliches Amt zu verwalten. Da die Besseren unzufrieden mit ihm waren, entstand in der Stadt ein heftiger Kampf, in welchem sich Heinrich durch Gewalt zu behaupten suchte. Er wurde zu Rom angeklagt, da er aber einige Kardinäle zu gewinnen wußte, freigesprochen. Zum zweitenmale wurde er vor dem Papste Honorius II. angeklagt, wegen seines ungeistlichen Lebens, und dieser übertrug die Entscheidung der Sache einem Manne von strengeren

*) Subreptum., Ep. 46.

**) Vgl. ep. 48, Bernard.

Sitten, dem Kardinal Matthäus von Alba. Derselbe zitierte den Angeklagten vor eine Synode zu Chalons sur Saone; aber bewogen durch Bernhards*) Rat und Ermahnung kam er der richterlichen Entscheidung zuvor und entsagte freiwillig der bischöflichen Würde**).

Indem nun Bernhard gegen jene angeführten Vorwürfe des römischen Kanzlers sich rechtfertigte, sagte er der päpstlichen Kurie mit aller Ehrerbietung vor dem apostolischen Ansehen derbe Wahrheiten. Er selbst — schreibt er — wünsche, daß er an jenen kirchlichen Angelegenheiten keinen Anteil genommen hätte. „O wenn ich doch überhaupt nicht zu solchen Sachen ginge; o wäre ich doch neulich nicht hingegangen, da ich leider (eine Anspielung auf das durch päpstliche Autorität aufgehobene Interdikt in der Sache des Bischofs Stephan) die gewaltsame Tyrannei durch das apostolische Ansehen gegen die Kirche bewaffnet sah, als ob sie nicht durch sich allein genug gewütet hätte; das ist schon Grunds genug, mich durch die Teilnahme an solchen Angelegenheiten beschwert zu fühlen." — Es sei ihm lästig genug — fährt er fort, — aber er werde gegen seinen Willen hineingezogen, denn er dürfe dem Befehle seines Bischofes und des päpstlichen Legaten nicht widersprechen. Möchte er daher doch durch ein höheres Ansehen dazu berechtigt werden, und dies könne der päpstliche Kanzler ihm am leichtesten verschaffen***). „So werde denn" — fügt er hinzu —,

*) Von dem ein Geschichtschreiber bald nach seinem Tode sagt, daß noch in der Gegenwart nach seinem Rat Staat und Kirche in Frankreich regiert würden. Cujus consiliis regna et ecclesiae Galliarum hodieque innituntur.

**) Hist. episc. Virdunens., ap. D'Achery spicileg. ed. 1723, p. 250. t. II.

***) [Einige Klöster erfreuten sich eines solchen Privilegs; so das zu

„wenn es euch gefällt, den schreiigen und lästigen Fröschen geboten, aus ihren Schlupfwinkeln nicht zu weichen, zufrieden zu sein mit ihren Sümpfen, daß man sie auf den Konzilien nicht höre, in den Palästen nicht finde“. „Aber“ — schließt er — „wenn wir auch verborgen bleiben und schweigen, so wird doch darum das Murren der Kirchen nicht aufhören, wenn die römische Kurie nicht aufhört, nach dem Willen der Gegenwärtigen die Entfernten unverhört zu verurteilen.“ Mag es ihm nun mit jener Erklärung Ernst gewesen sein oder nicht, so war es überhaupt unmöglich, daß ein Mann von seinem lebhaften Geiste, seiner warmen Teilnahme an allen Angelegenheiten der Kirche, so ganz dazu geeignet, auf die Menschen, und insbesondere die Menschen seines Zeitalters zu wirken, von dem Schauplatz der öffentlichen Thätigkeit sich zurückzog; und die Päpste selbst hätten ihn aus der Stille seines Klosters bald hervorgezogen, denn wenn sie etwas Großes durchsetzen, ihr Ansehen und die Unabhängigkeit der Kirche im Kampf behaupten wollten, hatten sie kein kräftigeres Organ, auf Völker und Fürsten zu wirken, als diesen Mann.

Wilder, unternehmender Kriegergeist und strenge Mönchsasketik standen in diesem Zeitalter einander gegenüber. Man sah zuweilen Menschen aus dem rohen Ritterleben zum Mönchstum übergehen. Bei den Kreuzzügen hatten religiöser Enthusiasmus und Kriegergeist sich gepaart. Als Peter der Einsiedler unter den Völkern des Abendlandes umherzog, die Drangsale der christlichen Brüder im Orient, die Schmach

---

Vendome: Gotefridi Vindocin., epp. I, 29: privilegiis Romanorum pontificum . . . interdictum, ne alodiarius B. Petri, abbas Vindocinensis, ab episcopo vel a quolibet ap. sedis legato ad concilium nocetur vel ullo modo venire cogatur. Vgl. Mansi XXI, 390. D. H.]

der heiligen Stätten mit der Beredsamkeit des tief erregten Gefühls und glühender Einbildungskraft schilderte, nach einem, wie er glaubte, göttlichen Berufe zur Hilfe für ihre in schimpflicher Knechtschaft schmachtenden Brüder und die geschändeten Denkmäler der erlösenden Liebe ihres Heilandes die Christen aufforderte, wurden dadurch viele der ihren Leidenschaften und Lüsten bisher hingegebenen Menschen zur Buße gerufen, und von solchen für den Augenblick mächtigen, freilich nicht ebenso nachhaltigen Gefühlen der Zerknirschung ging die erste Begeisterung für die Kreuzzüge aus. Andere hingegen wurden zu derselben Zeit durch dieselben Eindrücke bewogen, wie man zu sagen pflegte, statt nach dem irdischen, nach dem himmlischen Jerusalem zu wallen, der Buße und heiliger Betrachtung im Mönchtum sich hinzugeben. Daher wurden auch die Kreuzzüge bei ihrem Anfange von den Zeitgenossen als ein Mittel zur Erweckung und Läuterung der Völker betrachtet*). Natürlich entstand in den Menschen, welche an diesen durch ihre Bestimmung von den übrigen Kriegen so sehr verschiedenen Zügen teilnahmen, der Gedanke, sich von anderen Kriegern auch durch ihre ganze Lebensweise zu unterscheiden, diese mit ihrer Bestimmung in Einklang zu bringen. Es war diesen Menschen ein anziehender Gedanke, durch ein feierliches Gelübde ihr ganzes Leben dem

1) Guiberti Novigentens. historia Hierosolymitana. Lib. I in Bongars. gesta Dei per Francos, f. 471: Quoniam in omnium animis pia desinit intentio, et habendi cunctorum pervasit corda libido, instituit nostro tempore proelia sancta Deus, ut ordo equestris et vulgus oberrans, qui vetustae paganitatis exemplo in mutuas versabantur caedes, novum reperirent salutis promerendae genus; — und Wilhelm von Tyrus lib. I Bongarsi, p, 641: Necessarius erat hic ignis purgatorius, quo praeterita, quae nimia erant, diluerentur commissa, et occupatio ista utilis, qua declinarentur futura.

heiligen Kampfe zu weihen. So bildeten sich unter den Kreuzfahrern Pläne zu mönchsartigen Ordensverbindungen. Im Jahre 1118 vereinigten sich neun Männer von vornehmer Abkunft, zum besten der Wallfahrer für die Sicherheit der Wege zu sorgen, diesem Zwecke ihr ganzes Leben zu weihen, und sie leisteten vor dem Patriarchen von Jerusalem, wie reguläre Kanoniker, die Gelübde der Keuschheit, des Gehorsams und der Armut. Von ihrem Wohnsitze, wo ehemals der salomonische Tempel sollte gestanden haben, damals eine christliche Kirche stand, erhielten sie den Namen der Tempelherren*). Schon gegen zehn Jahre bestand die Verbindung, und noch hatten sie keine bestimmte Regel, ihr Ruf hatte sich noch nicht weit verbreitet und ihre Zahl sich nicht vermehrt. Auf dem unter dem Vorsitze des päpstlichen Legaten Matthäus von Alba im Jahre 1128 wegen mehrerer anderen kirchlichen Angelegenheiten zu Troyes zusammenberufenen Konzil sollte ihr Orden eine größere Festigkeit und höhere Weihung erhalten; die angesehensten französischen Prälaten und der regierende Abt des schon in großem Ansehen stehenden Cistercienserordens sollten dem Konzil beiwohnen; der Abt Bernhard wurde von dem Legaten insbesondere aufgefordert, an diesen Verhandlungen teilzunehmen. Er entschuldigte sich mit einer schweren, erst kürzlich überstandenen Krankheit, die seine Kräfte erschöpft habe, daß er der Aufforderung nicht folgen könne; er stellte hier den Kontrast zwischen seinem Mönchsstande und dem der unruhigen Geschäftigkeit, in die er durch die seine Entschuldigungen nicht hörenden Freunde hineingezogen werde, dar. „O mein Gott", — sagt er — „wie sollte dein Urteil allein sich über mich getäuscht haben, der du mich zum Mönch zu machen ver-

1) Milites templi.

suchtest und mich in deinem Zelt in der bösen Zeit verbergen wolltest, mich, einen Menschen, der der Welt nötig wäre, ohne den die Bischöfe ihre Geschäfte nicht zustande bringen könnten*)" Doch nahm der Legat auf seine Entschuldigung keine Rücksicht und vermochte ihn zur Teilnahme an den Verhandlungen zu Troyes. Bernhard hatte großen Einfluß auf die Bestimmung der Verfassung, welche dem Orden auf diesem Konzil gegeben wurde, wenngleich die uns erhaltene, von diesem Konzil**) sich herschreibende Ordensregel unverkennbare Spuren späteren Ursprunges in sich trägt. Seine Empfehlung und sein Einfluß trug viel zur Beförderung des Ansehens und der schnellen Ausbreitung des Ordens von jener Zeit an bei. Der erste Großmeister desselben, Hugo a Paganis, forderte ihn in späteren Jahren dringend auf, da er durch sein Beispiel den Mut der Ritter nicht wecken könne, durch seine Worte dahin zu wirken, denn gewiß würden diese eine große Wirkung hervorbringen; und dieser wiederholten Aufforderung folgend, schrieb Bernhard

---

*) Wie er bei einer andern Gelegenheit von sich sagt: „Ich, das Ungeheuer meines Zeitalters, geberde mich weder als Geistlicher, noch als Laie." Ego enim quaedam chimaera mei seculi, nec clericum me gero, nec laicum.

**) V. Mansi act. Concil. XXI, 358 ibiq. Wilh. Tyr. Nach den Worten des Konzipienten der Tempelherrenregel, der sich Joh. Michaelensis nennt, wurde diese auf dem Konzil entworfen, und dem Bernhard war es übertragen, dieselbe aufzusetzen, was er aber dem genannten Konzipienten auftrug. Übrigens erhält die Regel in der Form, in welcher sie auf uns gekommen, vieles, was von späterem Ursprung sein muß, indem dadurch schon eine größere Ausbreitung des Ordens vorausgesetzt wird, z. B. Punkt 3 und 21 f. Mabillon. annot. ad Bern. ib ad milit. temp. N. IV opp. I, 541. Die Hauptsache in der Verfassung und Tracht des Ordens mag nach Bernhards Rat entworfen sein, dies ist es auch, was er in seinem lib. ad milit. temp. hervorhebt.

seine „Lobrede auf die neue Art des Rittertums an die Tempelherren*).

Er stellt hier zuerst das Eigentümliche des Tempelherrnordens dar, wodurch derselbe in dem Zeitalter so großen Eingang fand**): „Eine neue Art des Kriegs", — sagt er — unerhört zu allen Zeiten, ein unerhörtes Kämpfen von doppelter Art, von der einen Seite gegen Fleisch und Blut, von der andern gegen die feindlichen bösen Mächte im Geist, wem sollte das nicht als das Bewundernswerteste erscheinen, daß der innere und äußere Mensch zugleich mächtig jeder mit seinem Schwerte sich rüstet?" Daher nimmt er die Veranlassung, auf die wirksamste Art den Mut der Ritter anzuregen: „Sie leben, kämpfen, siegen auf das Herrlichste für Christum; noch herrlicher ist ihr Tod, denn sie sterben als Märtyrer für Christum. Andere Kriege werden erregt durch die Leidenschaft und ungerechte Ursachen; der Sieger wird in seiner Seele selbst durch das Böse besiegt, er siegt

*) Liber de laude novae militiae ad milites templi. Bern. opp., p. 543.

**) Das war überhaupt die Ansicht des Zeitalters von den Tempelherren; ähnliche Lobeserhebungen finden sich bei anderen Schriftstellern, wie bei Peter von Clugny, l. VI, ep. 26, an den Großmeister Eberhard. In der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts setzten sie sich schon, indem sie sich den Besitz von Kirchen und Kanonikaten zueigneten, dem Tadel der einsichtsvolleren Männer aus. Joh. v. Salisb., policrat., l. VII, cap. 21, äußerte sein Erstaunen darüber, daß der Papst Hadrian, der viele andere Mißbräuche abgeschafft, diese geduldet habe. Die Verwaltung der Sakramente, den Leib des Herrn auszuteilen, und wenn auch für eine heilige Sache das Schwert zu führen, in einem, wenn auch dem einzigen heiligen Kriege Blut zu vergießen, scheint ihm etwas Unvereinbares, wie er sagt: Milites templi sanguinem Christi fidelibus ministrare praesumunt, quorum fere professio est humanum sanguinem fundere. Non equidem quod eos viros sanguinum dicam, qui paene soli inter hominis legi-

als Mörder und geht der Strafe des Mörders entgegen; aber auch der Gebliebene stirbt in der Gesinnung des Mörders und geht ewigem Tode entgegen. Etwas anderes ist die Notwehr, doch auch hier ist der Sieg kein Glück.“ Er sagt hier seinen übrigen Grundsätzen gemäß, auch die Ungläubigen müßten nicht getötet werden, wenn sie nur auf irgendeine andere Art von der zu großen Beunruhigung und Unterdrückung der Gläubigen könnten zurückgehalten werden. Er vergleicht die übrigen Krieger nach ihrer ganzen Lebensweise mit den Tempelherren: „Ihr bedeckt eure Rosse mit Seide, bemalt eure Lanzen, Schilde, Sattel, besetzt eure Zügel und Sporen mit Gold, Silber und Edelsteinen; sind das die Insignien des Krieges, oder weibischer Schmuck? Ihr selbst habt ja oft erfahren, daß besonders drei Stücke dem Krieger nötig sind, daß er sei hurtig, munter und vorsichtig auf seiner Hut, leicht und gewandt zum Marsch, rasch zum Angriff; ihr hingegen laßt nach Weiberart euer Haar wachsen, daß es euren Augen beschwerlich fällt, verwickelt in eure langen und weiten Röcke eure eigenen Schritte und vergrabt eure feinen und zarten Hände in eure langen, um euch herumfließenden Ärmel.“ Solchen stellt er nun die Tempelherren gegenüber: „Sie verabscheuen Schach und Würfel und ergötzen sich nicht an jenem Spiel der Falkenjagd; sie verabscheuen Zauberei, Komödien, Possenspiele der Eitelkeit und falschen Wahn; sie scheren ihr Haar, wohl eingedenk, daß es nach des Apostels Ausspruch für einen Mann eine Schande sei, das Haar wachsen zu lassen; man

---

tima gerunt bella; ut enim in canonibus cautum est, laicis quamvis religiosis nulla de rebus ecclesiasticis legitur attributa facultas; esset utique verae religionis indicium, si ab illius rei dispositione temperarent, quam sibi domino prohibente tractare non licet.

sieht sie nie geschmückt, selten gewaschen, rauh ist ihr Ansehen, unordentlich ihr Haar, man sieht sie immer mit Staub beschmutzt, braun gebrannt durch die Sonne". Es ist charakteristisch für Bernhards Zeitalter, was er von den Tempelherren sagt, daß die Menschen, welche vorher in wilder Roheit und Leidenschaft dem Laster sich hingegeben hatten, jetzt von diesem Enthusiasmus ergriffen, zu dem Orden hineilten, in der heiligen Verbindung und dem heiligen Kampfe ihre Sünden zu büßen — und mancher mochte durch die veränderte Lebensweise in der That gebessert werden. „Und was der erfreulichste Anblick, die heilsamste Wirkung ist, unter einer so großen zu ihnen hinströmenden Menge sind nur wenige andere als Verbrecher und Gottlose, Räuber, Schänder des Heiligen, Meineidige, Ehebrecher, Mörder, aus deren Abreise ein doppelter Vorteil, sowie eine doppelte Freude entspringt, da sie sowohl die Ihrigen durch ihre Entfernung erfreuen, als diejenigen, denen sie zuhilfe kommen, durch ihre Ankunft."

Wir müssen Bernhard als Führer der Seelen in der Seelsorge, die er als Abt auszuüben hatte, näher betrachten. Gewiß, ein schweres Amt, welches großer Weisheit bedurfte, viele Menschenkenntnis sich zu erwerben, tief in das Innere der Seelen zu blicken Gelegenheit gab. Da kamen Menschen von so verschiedenartiger Gemütsart, aus so verschiedenen Ständen und Berufsweisen zusammen, die hier eine Zufluchtsstätte aus den Gefahren und Stürmen der Welt für ihr inneres Leben suchten. Manche, die von plötzlichen Eindrücken fortgerissen, in das Kloster sich zurückgezogen hatten, verkannten sich selbst, konnten die Ruhe und Stille nicht vertragen, sehnten sich wieder in die Welt, die sie verlassen hatten, zurück. Andere, welche, wie häufig geschieht, nach der ersten Glut der Bekehrung sich selig gefühlt hatten,

mußten auf einmal über große Dürre des geistlichen Lebens klagen, glaubten sich von Gott verlassen. Bei andern erwachte das Bewußtsein ihrer Sünden mit solcher Macht, daß sie in gänzliche Verzweiflung zu stürzen drohten. Andere, die sich übertriebenen Selbstpeinigungen hingegeben hatten, verfielen in gänzliche Erschlaffung; die Zuversicht ihres Glaubens ging in Unglauben über; sie wurden irre an allem. Die entfesselten, finsteren Mächte, die im verborgenen der Seele schlummern, stürmten auf sie ein. Häufig vernehmen wir in den Geschichten christlichen Lebens dieser Zeit die Klage über den Mangel des sogenannten donum lacrymarum. Wenn auf die Zeiten lebendigen religiösen Gefühls ein Zustand wie der Verhärtung, des geistigen Todes zu folgen schien, das Herz so gepreßt war, der Zustand, von dem der Apostel Paulus schreibt, wo der Mensch keine Worte des Gebets finden kann, nicht weiß, um was er beten soll, dann fühlten sie sich wieder erleichtert, wenn sich ihr gepreßtes Herz in Thränen Luft machte, dieses eben das sogenannte donum lacrymarum. Freilich erkennen wir eine krankhafte Richtung darin, wenn auf die Gefühle in dem religiösen Leben, und zumal das sinnliche Element darin, zu großes Gewicht gelegt wurde; aber es erscheinen doch hier die psychologischen Zustände, welche in dem christlichen Leben immer wiederkehren werden, fremd denjenigen, welchen dieses tiefere Gemütsleben überhaupt etwas ganz Fremdes ist. Es erhellt nun, wie sehr der Abt Gelegenheit hatte, in der Behandlung so verschiedener innerer Seelenzustände Liebe und Weisheit zu zeigen. Bernhards Reden an seine Mönche, seine Reden zur Erklärung des hohen Liedes, lassen uns ihn von dieser Seite kennen lernen. Wir wollen einiges daraus ausheben.

Indem Bernhard das Leben seiner Mönche genau be-

obachtete und sich durch den Schein nicht täuschen ließ, hatte er Gelegenheit, wahrzunehmen, wie die Welt auch in der Mönchstracht ihre Gestalt nicht ändert, wenn auch verdeckt, wie dieselben Gebrechen unter dem Schein der Mönchsheiligkeit zum Vorschein kamen. Bernhard wußte dies wohl zu bemerken, wie die Neigung, sich selbst zu erheben, indem man andere herabsetzte und verläumdete, auch hier ihr Wesen trieb, wie die Freude, andere schlecht zu machen, sich oft unter dem Schein der Teilnahme verbarg. Er sagt*): „Jeder, der den andern herabsetzt, zeigt zuerst, daß es ihm selbst an der Liebe gebricht. Sodann, was sucht er anders durch die Herabsetzung des Nächsten zu erreichen, als den, den er verleumdet, verhaßt und verächtlich zu machen bei denen, unter denen er ihn verleumdet? So viel an ihm ist, vertilgt er die Liebe in allen, nicht allein unter den Gegenwärtigen, sondern auch unter den Abwesenden, zu welchen etwa durch die Gegenwärtigen das schnell sich verbreitende Wort gebracht wird. Du siehst, welche große Menge der Seelen leicht und in kurzer Zeit die schnell laufende Rede durch solche Seuche der Bosheit anstecken kann. Und es sind mancherlei Arten dieses Verderbens, indem einige offen und ohne Scheu, wie es ihnen in den Mund kommt, das Gift der Verleumdung ausschütten, andere aber durch einen gewissen Schein der Scheu und Bosheit, von der sie schwanger sind und die sie nicht zurückhalten können, zu verdecken suchen. Man kann wahrnehmen, wie sie tiefe Seufzer vorausschicken und so mit einer gewissen Würde und wie zögernd, mit traurigem Gesicht, mit zusammengezogenen Augenbrauen und mit klagender Stimme die Verleumdungen

---

*) In cant. serm. 24, § 4.

von sich geben, und sie können desto leichter damit Eingang finden, weil diejenigen, die es hören, meinen, daß sie ungern und mehr mit dem Gefühl des Schmerzes, als mit böser Absicht, solches aussagen. Es hat mich sehr geschmerzt, sagt ein solcher, weil ich ihn sehr liebe und ich ihn nie in dieser Hinsicht habe zurechtweisen können. Und ein anderer sagt: Mir war dies längst von ihm bekannt, aber durch mich wäre es nicht ruchbar geworden. Aber weil durch einen andern die Sache ist offenbar geworden, kann ich die Wahrheit nicht verleugnen. Mit Schmerz sage ich es: Es verhält sich wirklich so. Und er fügt hinzu: Ein großer Schade! denn sonst ist er in vielen Dingen tüchtig; aber in dieser Sache kann er, um die Wahrheit zu sagen, durchaus nicht entschuldigt werden." Er fand unter den Mönchen auch solche, welche sich wohl gern rühmten dessen, was sie früher in der Welt gewesen waren, sei es als Ritter oder Dialektiker, solche, welche, wenn sie auch von ihrem früheren Lebenswandel mit Bedauern zu reden schienen, doch unter diesen zur Schau getragenen Klagen Eitelkeit verbargen: „Wir haben aber auch solche, welche in der Mönchstracht einhergehen, zuweilen auf unverschämte Weise das Schlechte ihres früheren Lebens mit einer Art von Prahlerei erzählen hören, ihre tapferen Thaten in den ritterlichen Kämpfen, oder wie sie bei den Disputationen der Gelehrten sich ausgezeichnet haben. Das ist ein Zeichen einer noch weltlichen Seele und die Tracht der Demut ist bei solchen kein Merkmal einer heiligen Erneuerung, sondern nur eine Verhüllung ihres alten Sinnes. Einige erwähnen solches wie mit Schmerz und Reue; aber indem ihre Gesinnung darauf hingeht, sich zu rühmen, täuschen sie nur sich selbst; denn Gott läßt sich nicht verspotten. Sie haben den alten Menschen nicht ausgezogen, sondern verdecken ihn nur unter dem neuen Ge-

wande*)." Was Bernhard hier sagt von den Mönchen, die sich ihrer litterarischen Großthaten rühmten, wird erklärt durch das, was Johann von Salisbury aus dem Leben seiner Zeit uns mitteilt, wie solche, die zum Bewußtsein der Leerheit des Herumtreibens in dem dialektischen Formelwesen gelangt waren und dadurch bewogen wurden, von der Welt ins Mönchtum zu fliehen, doch nachher ihre alte Natur wieder zeigten. Er sagt von solchen**): „Viele haben ihren Irrtum verbessert, indem sie an sich selbst wahrnahmen und andern verkündeten, daß alles, was sie gelernt hatten, Eitelkeit war. Ich sage viele; denn einige wollten lieber Thoren bleiben, als sich durch die Demütigen, denen Gott Gnade giebt, zurechtweisen zu lassen. Denn sie schämten sich, als Schüler sich zu zeigen, da sie stolze Meister zu spielen gewohnt waren. Wenn du mir nicht glauben willst, so besuche nur die Klöster. Es wundert sich Benedikt und klagt darüber, daß der Wolf in Schafskleidern verhüllt ist***)."

Er nahm manche andere wahr, welche, nachdem sie eben in das Mönchtum sich zurückgezogen hatten, durch den Schmerz über ihre früheren Sünden ganz verzehrt zu werden drohten. Ihnen sprach er Trost ein, indem er sagte: „Freut euch, ihr, die ihr Buße thut; ermuntert euch, ihr Kleinmütigen! Euch sage ich es, welche ihr, nachdem ihr vor kurzem von dem Weltleben bekehrt worden wart und eure schlechten Wege verlassen hattet, bald in großen Schmerz und die Verzweiflung der Buße verfielt, und welche der zu große

*) Cant. cant. sermo 16, § 9.

**) Metalog. I, 4.

***) Si mihi non credis, claustra ingredere: et invenies ibi superbiam Moab, et eam intensam valde: ut arrogantia absorbeat fortitudinem ejus. Miratur Benedictus, et queritur, quod se quodammodo auctore, latet lupus in pellibus agninis.

Schmerz wie noch frischer Wunden der Seele quält und beunruhigt; denn Gott wird ein zerknirschtes und gedemütigtes Herz nicht verachten." Er erinnert sie daran, wie die Engel sich freuten über den Sünder, der Buße thue*). Er tröstet seine Mönche bei dem Wechsel der religiösen Gemütsstimmungen durch das Beispiel seiner eigenen Erfahrungen. Er sagt**): „Fühlen und erfahren wir das nicht oft beim Gebet, wir, die wir noch täglich durch das Bewußtsein unserer gegenwärtigen und vergangenen Sünden bedrängt werden? Von welch' großer Trauer hast du mich oft befreit, indem du zu mir kamst, mein guter Jesus! Wie oft, nach ängstlichem Weinen, unaussprechlichen Seufzern, hast du mein verwundetes Gewissen erquickt durch den Balsam deiner Barmherzigkeit und es mit Freude übergossen! Wie oft hat das Gebet den, welcher fast verzweifelnd zu demselben seine Zuflucht nahm, mit Freude erfüllt und der Vergebung seiner Sünden sicher gemacht!" Er schildert an seinem eigenen Beispiele, was zur Belehrung und Ermahnung für alle dienen sollte***), wie die Seele am geistlichen Gesang, am Gebet, am Lesen der Schrift keine Freude mehr findet, die Betrachtung göttlicher Dinge ihr verschlossen ist. Nicht in der Ausübung der christlichen Tugenden sollten sie an ihm ein Beispiel nehmen, sondern darin, daß sie sich selbst anklagten, sobald sie eine Erkaltung des höheren Lebens an sich wahrnähmen. So sollten solche Erfahrungen dazu dienen, durch Demut für Wachstum der Gnade tüchtig zu machen. „In Wahrheit habe ich gelernt,

---

*) Cant. cant. serm. 10, § 6.

**) S. 32, § 3.

***) Haec ego in me transfiguravi propter vos, ut et vos ita faciatis. Imitatores mei estote.

daß nichts so wirksam ist, die Gnade zu erwerben, sie zu bewahren, sie wieder zu gewinnen als die demütige Furcht vor dem Herrn*)." Er ermahnte seine Mönche, sich nicht zu sehr in die Reflexion über das eigene Böse zu vertiefen. „Ich rate euch, meine Freunde" — sprach er zu ihnen**) — „euch zuweilen von der beschwerlichen und ängstlichen Erinnerung an euern Wandel wegzuwenden und euch zu dem erfreulicheu Andenken an Gottes Wohlthaten zu erheben, damit ihr, wenn ihr auf euch selbst hinblickend, euch niedergeschlagen fühlt, aufatmet, indem ihr zu ihm hinblickt. Der Schmerz über die Sünde ist ein notwendiger, wenn er nur kein immerwährender ist. Er werde durch die erfreulichere Erinnerung an Gottes Gnade unterbrochen, damit nicht etwa das Herz von Traurigkeit verhärtet werde und durch Verzweiflung umkomme, denn seine Gnade ist größer als jede Sünde. Daher beginnt der Gerechte mit der Anklage seiner selbst, und er schließt mit der Lobpreisung Gottes. Wie könnte sonst das Wort des Apostels von uns erfüllt werden, daß wir allezeit Gott danken sollen, wenn das, wofür wir Gott Dank schuldig sind, von unserm Herzen weicht." Zur Vergleichung mit dem, was Bernhard hier sagt, wollen wir den Rat eines ausgezeichneten Mannes, dessen Lebenszeit Bernhards Zeitalter berührt, des Anselm von Canterbury, hierhersetzen***): „Darüber" — schreibt er denen, welche ihn um eine Anweisung zum geistlichen Leben gebeten hatten — „wie ihr die bösen Willensregungen oder Gedanken von euch austreiben sollt, nehmt diesen kleinen Rat von mir an. Streitet nicht mit den bösen Gedanken

---

*) S. 54. § 9.
**) S. 11, § 2.
***) Epp. III, 133.

oder Willensrichtungen, sondern beschäftigt euch in eurer Seele stark mit einem guten Gedanken und Vorsatze, bis jene bösen Gedanken schwinden; denn nie wird ein Gedanke oder Wille aus dem Herzen ausgetrieben, wenn es nicht durch einen entgegengesetzten geschieht*). Verhaltet euch daher so gegen die unnützen Gedanken, daß ihr mit aller Macht zu den guten euch hinwendet, damit ihr auf jene auch nicht einmal achten möget. Wenn ihr aber beten oder mit einer frommen Betrachtung euch beschäftigen wollt, so steht deshalb von einer solchen Beschäftigung doch keineswegs ab, sondern überwindet sie auf die bemerkte Weise durch Verachtung. Und so lange ihr auf diese Weise verachtet, laßt euch dadurch nicht betrüben, damit sie euch nicht dann durch Veranlassung dieser Betrübnis wieder einfallen und euch von neuem lästig werden; denn das ist die Art der menschlichen Seele, daß sie an das, was sie erfreut oder betrübt hat, öfter sich erinnert, als an das, was sie gar nicht der Mühe wert hält, darauf zu achten." Und sie sollten nicht fürchten, daß ihnen solche Regungen oder Gedanken als Sünde angerechnet würden, wenn ihr Wille nicht einstimme; denn es sei nichts Verdammliches an denen, welche in Christo Jesu wären, die nicht nach dem Fleische wandelten.

Bernhard warnte die Anfänger, welche, wie er selbst einst, kein Maß ihres asketischen Eifers gelten lassen wollten. Er sagt gegen solche, indem er eine Stelle der Schrift auf sie anwendet: „Diese Worte sind auch gerichtet gegen euch, ihr Neulinge, euren zu unbesonnenen Eifer, ja eure zu eigensinnige Unmäßigkeit. Ihr wollt mit dem gewöhnlichen Leben

*) Nunquam enim expellitur de corde cogitatio vel voluntas, nisi alia cogitatione et alia voluntate, quae illis non concordat.

nicht zufrieden sein. Das regelmäßige Fasten, die gewöhnlichen Wachen, das Maß, das wir euch erteilen in Kleidung und Nahrung, alles dies ist euch nicht genug: ihr wollt etwas Besonderes für euch haben. Warum habt ihr die Sorge für euch uns einmal anvertraut? warum mischt ihr euch selbst wieder in eure Angelegenheiten ein? Seht, jenen euren Eigenwillen, durch den ihr so oft Gott beleidigt habt, wie euer Gewissen es euch bezeugt, macht ihr wieder von neuem zu eurem Führer, nicht mich. Dieser Eigenwille ist es, der euch antreibt, eure Natur nicht zu schonen, der Vernunft nicht zu gehorchen, dem Rat oder dem Beispiel der Älteren nicht zu folgen." Sie hätten einen guten Geist empfangen, aber sie gebrauchten ihn nicht auf die rechte Weise. Er fürchte, daß sie statt dessen einen andern erhalten möchten, der unter dem Schein des Guten sie irre führe, und daß sie, die im Geiste angefangen, im Fleische enden würden. Ob sie nicht wüßten, daß ein Engel des Satans sich häufig in einen Engel des Lichts verkleide. Gott sei Weisheit und verlange mit Weisheit geliebt zu werden. Werde die Erkenntnis vernachlässigt, so könne leicht der Eifer von dem Geiste des Irrtums verführt werden. Und der schlauere Feind habe keinen wirksameren Kunstgriff, um die Liebe aus dem Herzen zu verbannen, als wenn er bewirken könne, daß man auf eine unvernünftige Weise in derselben wandle*). Er führte ihnen zur Warnung die vielfachen Erfahrungen vor, wie leicht die Übertreibung in das Gegenteil umschlage**). Er wußte auch in dem asketischen Eifer die gefährlichen Versuchungen des Hochmuts und der Eitelkeit zu erkennen, die Selbsttäuschung, durch die

*) S. 19, § 7.

**) S. 33, 10.

das geistliche Leben gehemmt statt gefördert wurde: „Wie oft" — sagt er — „war es die Versuchung des bösen Geistes, welche manchem eingab, den Wachen zuvorzukommen, um ihn verspotten zu können, wenn er bei den kirchlichen Feierlichkeiten hernach einschlafen mußte! Wie oft verleitete er einen, das Fasten zu weit auszudehnen, um ihn durch Körperschwäche zur Verrichtung der Werke, in denen er dem Herrn zu dienen hatte, untüchtig zu machen! Wie oft überredete er, indem er die in den Klöstern weiter Geförderten beneidete, in die Einöde sich zu begeben, als ob sie dadurch eine größere Reinheit erhalten könnten, und die Unglücklichen haben endlich erkannt, wie wahr das Wort sei, was sie umsonst gelesen hatten: wehe dem, der allein ist; wenn er fällt, so ist kein anderer da, der ihm aufhelfe." Er selbst nahm schonende Rücksicht auf die Schwäche der Mönche, war fern davon, zu große Anstrengungen von ihnen zu verlangen. Da er einst wahrnahm, daß Mönche, den früheren Wachen und Anstrengungen unterliegend, bei der kirchlichen Feier eingeschlafen waren, sagte er zu ihnen: „Ich sehe einige gähnen, andere in Schlaf versunken. Und ich wundere mich darüber nicht, denn die Wachen der vorigen Nacht, die sehr lange dauerten, entschuldigen sie. Aber was soll ich zu denen sagen, die damals geschlafen haben und jetzt auch schlafen? Aber ich fahre nicht weiter fort, sie zur Scham zu erwecken; es sei genug, dies einmal berührt zu haben*)."

Zur Verbindung der Selbst- und der Gotteserkenntnis ermahnte er seine Mönche vor allem: „Das erste für uns ist die Selbsterkenntnis, weil, was wir selbst sind, uns das Nächste ist; das Heilsamste, weil eine solche Erkenntnis nicht

*) S. 36, § 7.

aufbläht, sondern demütigt und eine gewisse Vorbereitung zum Erbauen ist. Denn das geistliche Gebäude kann nicht bestehen, wenn es nicht auf dem festen Grunde der Demut ruht. Die Seele kann aber nichts finden, was zu ihrer Demütigung vor sich selbst geeigneter wäre als die aufrichtige Selbstbetrachtung. Wie sollte sie in dieser wahren Selbsterkenntnis nicht gedemütigt werden, wenn sie sich mit Sünden belastet, durch das Gewicht dieses sterblichen Leibes niedergedrückt, in irdische Sorgen verstrickt findet. Sie wird zu dem Herrn sich hinwenden und in Demut zu ihm rufen (Ps. 41, 5): Herr, sei mir gnädig, heile meine Seele, denn ich habe an dir gesündigt! Und wenn sie zu dem Herrn sich hinwendet, wird sie Trost empfangen, weil er der Vater der Barmherzigkeit und der Gott alles Trostes ist. — So lange ich auf mich selbst hinblicke, weilt mein Auge in Bitterkeit. Wenn ich aber zu der Hilfe der göttlichen Erbarmung meine Augen erhebe, wird sogleich die freudige Betrachtung Gottes das Bittere der Selbstbetrachtung mildern. In solcher Ordnung wird Gott auf heilsame Weise erkannt, wenn der Mensch zuerst seine Not inne wird, zum Herrn ruft, und dieser ihn erhört; und auf diese Weise wird die Selbsterkenntnis eine Stufe zur Gotteserkenntnis sein, und aus seinem in dir erneuten Bilde wird er selbst dir erscheinen*)." Die an sich selbst Verzweifelnden ermahnt er zum Vertrauen auf Gottes Gnade. Er sagt ihnen**), daß diejenigen, welche sich nicht bekehren wollten, weil sie sich Gott, statt in ihm den gnädigen und barmherzigen zu erkennen, als einen strengen, harten, unversöhnlichen vorstellten, sich einen Götzen an der Stelle Gottes

*) S. 36, § 5. 6.
**) S. 38, § 2.

dichteten *). „Was fürchtet ihr Kleingläubigen? Daß er die Sünden nicht vergeben wolle? Aber er selbst hat sie ans Kreuz geheftet. Fürchtet ihr eure Schwäche? Aber er kennt seine Geschöpfe. Die Fesseln, welche die Gewohnheit zu sündigen euch angelegt hat? Aber der Herr löset die Gefangenen (Ps. 146, 7). Daß er, über die Größe und die Menge eurer Sünden erzürnt, euch die Hand des Beistandes nicht reichen wolle? Aber wo die Sünde mächtig geworden ist, da pflegt doch die Gnade noch viel mächtiger zu sein (Röm. 5, 20)." Einem reichen und vornehmen jungen Manne, welchen er zu sich rief, schrieb er**): „Vielleicht wird dein mit vielen Sünden beflecktes Gewissen mir antworten, daß ich zu spät dich gerufen habe. Wahrlich, das schreckt mich nicht; ich, der ich selbst ein Sünder bin, verabscheue den Sünder nicht, und ich verachte den Kranken nicht, da ich mich selbst krank fühle. Wenn du mich aber auch für gesund hältst, so verschmähe ich es doch nicht, dem Schwachen ein Schwacher zu werden, um den Schwachen zu gewinnen, und gern höre ich hier den Rat des Paulus (Gal. 6, 1): Ihr, die ihr geistlich seid, helfet solchen wieder zurecht mit sanftmütigem Geiste, und siehe auf dich selbst, daß du nicht auch versucht werdest. Und ich beachte die Größe der Krankheit nicht, indem ich an die Erfahrung des Arztes und zugleich an die Gnade, die ich oft in meinen eigenen großen Krankheiten erfahren habe, denke. Wenn du auch noch so sehr mit Sünden befleckt bist, so wirst du ohne Zweifel rein werden und weißer als Schnee, und deine Jugend wird erneut werden wie die des Adlers. Ich kenne endlich den, welcher sagt: Wo aber die Sünde mächtig ge-

*) Formans sibi idolum, pro eo, quod non est ipse.

**) Ep. 411, § 2.

worden ist, da ist doch die Gnade viel mächtiger geworden. Der gute Arzt, der alle Krankheiten der Seele heilt, der ihr Verlangen mit allem Guten erfüllt." Das Andenken an Christus stellte er immer als das kräftigste Heilmittel für alle Krankheiten der Seele dar*): „Ist einer unter euch traurig? Es komme Jesus in das Herz, und siehe, wenn das Licht seines Namens aufgeht, fliehen alle Wolken und die Heiterkeit kehrt zurück. Es fällt einer in eine Sünde und stürzt noch dazu in Verzweiflung; wird er nicht, wenn er nur den Namen des Lebens anruft, sogleich zum Leben aufatmen? Nichts ist so sehr geeignet, die Aufwallung des Zornes zurückzuhalten, den Hochmut zu besiegen, die Flamme der Lust zu löschen und allen Reiz der Sünde zu bannen; denn wenn ich Jesus als Menschen nenne, so halte ich mir das Bild des von Herzen Sanft- und Demütigen, des von Heiligkeit Strahlenden vor, und denselben als allmächtigen Gott, daß er mich durch sein Beispiel heile und durch seine Hilfe stärke. Alles dies ertönt mir zugleich, wenn mir der Name Jesus ertönt. So nehme ich mir Beispiele von dem Menschen und Hilfe von dem Mächtigen, und ich setze mir ein solches Heilmittel zusammen, wie kein Arzt etwas Ähnliches zustande bringen kann**)." „Wie schön" — sagt er in einer andern Rede***) — „erscheinst du mir, o mein Herr Jesus, auch in der Menschengestalt! nicht allein wegen der göttlichen Wunder, durch welche du hervorleuchtest, sondern auch wegen der Wahrheit, Sanftmut und Gerechtigkeit. Selig, wer dich, wie du so als Mensch unter den Menschen

*) Si scribas, non sapit mihi, nisi legero ibi Jesum. Si disputes aut conferas, non sapit mihi, nisi sonuerit ibi Jesus.

**) S. 15, § 6.

***) S. 25, § 9.

wandelst, genau beobachtet und nach Kräften dir nachzuahmen strebt!" — Die Liebe zu Christus, die sich auf das rein Menschliche in ihm bezieht, betrachtet Bernhard als eine Stufe, auf welcher die Seele sich zu der Liebe Gottes um seiner selbst willen, welche die Liebe zu allem Wahren und Guten in sich schließe, allmählich erhebe. Er nennt*) den Standpunkt der noch fleischlichen Liebe denjenigen, wo das Gemüt durch die Betrachtung dessen, was Christus dem Fleische nach war, was er im Fleische vollbracht und gelehrt, bewegt werde. Wer von dieser Liebe erfüllt sei, werde leicht gerührt, sobald man etwas dieser Art erwähne. Damit beschäftigt er sich am liebsten und er fühlt sich am meisten selig, wenn er sich damit beschäftigt. Im Gebet steht ihm das Bild des Gottmenschen vor Augen, wie er geboren wird, von der Mutter gesäugt wird, lehrt, stirbt oder aufersteht, oder zum Himmel sich erhebt. Er erkennt den sittlichen Einfluß einer solchen Beschäftigung mit dem historischen Christus an, wie sehr diese dazu diene, zur Liebe der Tugend die Seele anzutreiben oder die Lüste des Fleisches zu bannen, oder die Triebe zu beschwichtigen. „Ich glaube" — sagt Bernhard — „daß Gott besonders deshalb im Fleische erscheinen und als Mensch mit den Menschen wandeln wollte, um zuerst alle Neigungen der fleischlichen Menschen, die nur fleischlich lieben konnten, zur heilsamen Liebe seiner menschlichen Erscheinung zurückzuziehen und sie so stufenweise zu einer geistigen Liebe zu führen. Standen nicht diejenigen auf diesem Standpunkte, welche sagen (Matth. 19, 27): Siehe, wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt. Gewiß nur aus Liebe zu seiner leiblichen Gegenwart hatten sie alles verlassen, so daß sie nicht einmal das

*) S. 20, § 6.

Wort von seinem bevorstehenden heilbringenden Leiden und seiner darauf folgenden Herrlichkeit ruhig ertragen konnten." Diese noch an der sinnlichen Erscheinung Christi haftende Liebe betrachtet Bernhard als die erste religiöse Bildungsstufe der Apostel. Christus selbst bezeichne eine höhere Stufe, wenn er sage: der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch ist nichts nütze, — und den Übergang von jenem niederen Standpunkte zu diesem höheren findet er in den Worten des Apostels Paulus: Wenn wir auch Christus dem Fleische nach gekannt haben, so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr so. Durch die Richtung der Andacht auf die sinnliche Erscheinung Christi möge sich einstweilen trösten, wer den lebendigmachenden Geist wenigstens noch nicht in dem Maße erlangt habe, wie es jenem höheren Standpunkte entspreche. Ohne den heiligen Geist könne auch jener Standpunkt der noch an der sinnlichen Erscheinung haftenden Liebe zu Christus nicht entstehen, wenngleich es noch nicht zu jener Fülle der Liebe gekommen sei. Diese Liebe zur sinnlichen Erscheinung Christi muß auch schon stark genug sein, um den Reiz aller andern sinnlichen, weltlichen Liebe überwinden zu können. Sonst wäre das Herz geteilt zwischen dieser Liebe und einer andern, es wäre kein Lieben von ganzem Herzen. Obgleich aber eine solche Liebe zu Christus eine große Gabe des heiligen Geistes sei, so sei sie doch noch eine sinnliche Liebe zu nennen im Verhältnisse zu derjenigen, welche nicht auf das fleischgewordene Wort als solches, als auf das Wort an sich, die Weisheit, Wahrheit, Heiligkeit und alles, was Tugend ist, sich beziehe; denn auch alles dies sei Christus, als von Gott uns gemacht zur Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung. Der eine Standpunkt ist ihm derjenige, wo der Mensch durch das Andenken an das Leiden Christi leicht erschüttert und dadurch zu allem

Guten angetrieben wird; der andere, wo der Mensch von dem Eifer für das Gute und Wahre immer entbrannt ist, wo er wie von Natur alles Böse verabscheut und allem Guten nachstrebt. Gewiß will hier Bernhard keineswegs sagen, daß die Beziehung des religiösen Bewußtseins zu dem historischen Christus je zurücktreten sollte. Aber als den untergeordneten Standpunkt betrachtet er einen solchen, wo die frommen Regungen des Gemüts, aus denen alles Gute hervorgeht, erst vereinzelte sind, wo die persönliche Liebe zu Christus in einzelnen Gefühlserregungen immer erst hervortreten muß, um die Liebe zum Guten und den Abscheu des Bösen in der Seele anzuregen; als den höheren denjenigen, wo durch den Einfluß dieser persönlichen Liebe zu Christus die Seele schon so verklärt, nach seinem Bilde sittlich umgestaltet worden, daß sein göttliches Leben wie ihr eigenes ist, daß sie, ohne erst durch besondere Gefühlsanregungen dazu angetrieben zu werden, von selbst nur das Gute will, — der Gegensatz zwischen der von einzelnen Gefühlsmomenten ausgehenden Frömmigkeit und dem zu einem Kontinuum der Gesinnung gewordenen göttlichen Leben. Zu jenem höchsten Standpunkte der in Gott ihr höchstes Gut findenden Liebe die seiner geistlichen Leitung Anvertrauten zu erziehen, war ihm das höchste Ziel. So schrieb er, auf einer Reise im Dienste seiner Kirche abwesend, seinen Mönchen*): „Keiner lebe sich selbst, sondern jeder dem, welcher für ihn gestorben ist. Denn wem wäre ich mehr zu leben verpflichtet, als dem, ohne dessen Tod ich nicht leben würde? Wem mit mehrerem Gewinn als dem, welcher das ewige Leben mir verheißt? Wem mehr notgedrungen, als dem, welcher ewiges Feuer droht? Aber ich diene ihm freiwillig, weil die Liebe

*) Ep. 143, § 3.

Freiheit schenkt. Dazu fordere ich meine Teuren auf. Dienet in der Liebe, welche die Furcht austreibt, die Mühen nicht fühlt, auf kein Verdienst sieht (kein Verdienst ansieht), keinen Lohn verlangt und doch mehr als alles drängt. Kein Schrecken übt so große Gewalt aus, keine Belohnung ist so einladend, keine Schuld der Gerechtigkeit treibt so sehr an *). Sie verbinde euch unzertrennlich, sie stelle mich stets euch dar, besonders in den Stunden des Gebets." So sagt er in einer Rede an seine Mönche**): „Die Seele, die einmal von dem Herrn gelernt und empfangen hat, zu sich selbst einzukehren und in ihrem Innersten nach Gottes Gegenwart zu seufzen und immerdar sein Angesicht zu suchen, — ich weiß nicht, ob eine solche Seele selbst die Qualen der Hölle eine Zeit lang zu erfahren für schwerere Strafe achtet, als, nachdem sie einmal die Seligkeit eines solchen geistlichen Lebens gekostet hat, wieder den Reizen oder vielmehr den Qualen des Fleisches sich zuzuwenden." Darauf hinweisend, wie die Liebe die Seele alles Christlichen sei, sagt er***): „Mag einer auch Wunder thun, so ist kein Raum für Eitelkeit, wo die Liebe das ganze Herz einnimmt; denn die Erfüllung des Gesetzes und was das Herz voll macht, ist die Liebe. Endlich, Gott selbst ist die Liebe (1 Joh. 4, 16), und es ist nichts in der ganzen Welt, wodurch die nach dem Bilde Gottes geschaffene Kreatur erfüllt werden könnte, als die Liebe, welche Gott selbst ist, Gott selbst allein größer als die Liebe. Wer diese Liebe noch nicht erlangt hat, dem gereicht alles, worin er gefördert wird, doch zu großer Gefahr, wenn er auch andern durch noch so große Tugenden sich auszuzeichnen scheint."

*) Sic exigit.

**) S. 35, § 1.

***) S. 18, § 6.

In seiner Schrift von der Liebe zu Gott schildert Bernhard die verschiedenen Stufen in dem Entwickelungsgang dieser Liebe, wie der Mensch allmählich von der Selbstliebe zur Gottesliebe hinangebildet wird. „Das ganze Leben“ — sagt Bernhard — „ist dazu geordnet, den Menschen zum Bewußtsein seiner Abhängigkeit von Gott zu führen und zuerst von dem selbstischen Interesse aus die Liebe zu Gott in ihm hervorzurufen. Dies desto sicherer und stärker in ihm anzuregen — damit er nicht im Wohlsein diese Abhängigkeit vergesse —, dazu sollen die Leiden dienen. Wenn er nun aber oft durch die Not bei Gott Hilfe zu suchen getrieben worden und oft solche Hilfe erfahren hat, müßte nicht sein Herz ein eisernes oder steinernes sein, wenn er nicht so erweicht würde, daß er Gott nicht bloß aus selbstischem Interesse, sondern auch um seiner selbst willen zu lieben anfangen sollte? So lernt er, indem ihn zuerst die Not dazu gebracht hat, öfter zu Gott sich hinzuwenden, aus eigener Erfahrung erkennen, wie freundlich der Herr ist. So geschieht es denn, daß schon mehr die von uns gekostete Freundlichkeit des Herrn, als unsere eigene Not, uns Gott zu lieben und ihn rein zu lieben antreibt. So gelangt ein solcher, bei dem zuerst durch die Rettung aus leiblicher Not und durch die empfangene Hilfe die Liebe zu Gott hervorgerufen wurde, allmählich dazu, Gott nicht um der Art willen, wie er sich gegen ihn selbst erwiesen, sondern um seiner selbst willen zu lieben. Die Liebe, welche der Liebe Gottes zu uns entspricht, wie Christus nicht das Seine, sondern das Unsere, oder vielmehr uns selbst suchte, daß die Liebe eine solche sei, welche den Menschen nicht das Seine, sondern was Jesu Christi ist, suchen lasse. Daraus entwickelt sich zuletzt der vierte, höchste Standpunkt der Liebe, wo die Selbstliebe in die Liebe zu Gott ganz auf-

geht, der Mensch auch sich selbst nur liebt um Gottes willen. Er findet diesen Standpunkt Ps. 73, 26 bezeichnet: Wenn mir auch Leib und Seele verschmachten, so bist du doch Gott allezeit meines Herzens Trost und mein Teil. „Selig und heilig“ — sagt er — „möchte ich den nennen, wem in diesem sterblichen Leben etwas dieser Art selten, zuweilen, oder auch nur einmal und dies nur für einen Augenblick, zu erfahren verliehen worden; denn dein Ich so zu verlieren und von dir selbst so dich loszusagen, das ist ein himmlischer Wandel, nicht menschliche Art zu fühlen.“ — So ergeben sich nach Bernhards Auffassung diese vier Standpunkte: das Interesse der Selbstsucht, die von diesem Interesse aus sich entwickelnde Liebe zu Gott, die von diesem Interesse sich immer mehr freimachende Liebe zu Gott, die ihn selbst zum Ziele hat, die von allem selbstsüchtigen Interesse gereinigte Liebe zu Gott, vermöge welcher der Mensch alles andere, sich selbst nur in ihm liebt. Indem er zu diesem höchsten Standpunkte die Aussicht eröffnet, bleibt er doch fern von den Übertreibungen jener Mystiker in der Lehre von einer solchen uneigennützigen Liebe zu Gott, bei welcher man auf das eigene Heil oder die persönliche Fortdauer zu verzichten bereit sei. Eine solche Richtung, welche also damals vorhanden sein mußte, schildert Bernhards Zeitgenosse, Hugo von St. Viktor, indem er sie bestreitet*): „Aber vielleicht wirst du ein Mietling sein, wenn du Gott liebst und ihm dienst, um Belohnung von ihm zu empfangen. Das sagen einige Thoren, welche so sehr Thoren sind, daß sie sich selbst nicht verstehen. Wir lieben Gott und dienen ihm, sagen sie, aber wir suchen keinen Lohn, auch ihn selbst nicht. Aus reiner, uneigennütziger, kindlicher Liebe lieben

---

*) De sacramentis fidei, lib. II, P. XIII, c. 3.

wir ihn, wir suchen nichts. Es ist seine Sache, ob er uns etwas geben will, wir suchen nichts. Hört ihr Weisen" — ruft er ihnen zu — „ihr sagt: wir lieben, aber wir suchen ihn nicht, das heißt, wir lieben ihn, aber wir kümmern uns nicht um ihn." Was sei dies für eine Liebe, mit der einem Menschen nicht einmal gedient wäre, eine Liebe, welche sich um den, welchen sie liebt, nicht bekümmere. Sie verständen das wahre Wesen der Liebe nicht. Lieben sei eben nichts anderes als haben wollen, was man liebt. Liebe kann ohne Verlangen nicht bestehen; aber sie ist nur auf den Gegenstand selbst gerichtet, sie sucht nichts demselben Fremdes. Wenn einer das ewige Leben selbst für etwas von dem höchsten Gute, welches Gott ist, Verschiedenes hielte, und um dies zu erlangen, Gott diente, so wäre es kein reiner Dienst, keine uneigennützige Liebe." So sagt auch Bernhard: „Nicht ohne Belohnung wird Gott geliebt, obgleich er ohne Rücksicht auf Belohnung geliebt werden soll. Die wahre Liebe hat in sich selbst genug, sie hat eine Belohnung, aber es ist dies nichts anderes als das, was Gegenstand der Liebe ist*)." Hugo von St. Viktor sagt: die heilige Schrift habe, die Selbstliebe voraussetzend, ihr durch die Liebe zu Gott die rechte Richtung und Bestimmung gegeben. Es finde sich in der heiligen Schrift kein besonderes Gebot der Selbstliebe, damit dies nicht mißverstanden werden sollte, sondern dies sei in der Liebe zu Gott von selbst

---

*) Bernard de dilig. Deo, cap. 7, § 17, opp. I, 591: Non sine praemio diligitur Deus, esti absque praemii intuitu diligendus sit. Verus amor se ipso contentus est. Habet praemium, sed id quod amatur. Damit sind zu vergleichen die Worte des Hugo a S. Victore: Si amatur, habetur. Si diligitur, gustatur. Praesens est dilectioni. Si potes diligere, potes habere. Si hoc das, hoc recipis. L. c., cap. 7.

mitbegriffen. So setzt auch Bernhard als jenen höchsten, vierten Standpunkt denjenigen, wo die Selbstliebe in die Liebe zu Gott ganz aufgeht, der Geist so mit Gott eins wird, daß er sich und alles nur liebt um Gottes willen. Aber seine Besonnenheit bleibt fern davon, die Schranken des irdischen Lebens zu verkennen, den Standpunkt des ewigen Lebens erstürmen oder auf falsche Weise vorausnehmen zu wollen, was die Ursache so vieler Irrtümer ist. Dieser Richtung treu, sagt er: „Wie die Verherrlichung Gottes das Ziel der ganzen Schöpfung ist, so ist dies das Ziel der religiösen Entwickelung, alles nur zu wollen um Gottes willen. Eine solche Grundstimmung der Seele ist eigentliche Vergöttlichung. Doch hienieden kann der Mensch nur in einzelnen Momenten auf dieser Höhe sich erhalten. Ich weiß nicht" — sagt er — „ob von irgendeinem Menschen der vierte Standpunkt in diesem Leben vollkommen ergriffen wird. Mögen es diejenigen behaupten, welche es erfahren haben, mir scheint es unmöglich zu sein. Ohne Zweifel wird es aber dann geschehen, wenn der gute und getreue Knecht in die Freude seines Herrn eingeführt werden wird." Ähnlich wie hier unterscheidet er in seinem Briefe an den Karthäuser Guigo vier Standpunkte der religiösen Entwickelung*), die Liebe, welche, von dem Sinnlichen ausgehend und unter der Leitung der Gnade fortschreitend, zur Vollendung im Geiste hinstrebt. Auf den selbstischen Standpunkt folgt zuerst der Standpunkt der Knechtschaft, wo die Verehrung Gottes als des Allmächtigen und daher die Furcht vorherrscht; sodann der Standpunkt der Lohnsucht, der durch das selbstsüchtige Interesse bewegten Liebe zu Gott, wo das Verlangen nach den Gütern, welche wir durch die

*) Ep. 11.

Gemeinschaft mit Gott erlangen, vorherrscht, dann der kindliche Standpunkt, wo Gott an sich um seiner selbst willen geliebt wird *). Diese Liebe allein vermag von Grund aus die Richtung des Gemüts umzuwandeln **), denn sie allein vermag von der Selbst- und Weltliebe das Gemüt abzuwenden und zu Gott es hinzurichten. Diese Liebe vernichtet die anderen Standpunkte nicht, sondern sie giebt ihnen erst die Erfüllung, wie Christus sagt, daß er nicht gekommen sei, das Gesetz aufzulösen, sondern es zu erfüllen, sie mäßigt die Furcht, sie ordnet das Verlangen. Auch hier sagt Bernhard: „Ich weiß nicht, ob der vierte Standpunkt in diesem Leben von irgendeinem Menschen vollkommen erreicht wird, daß der Mensch nur um Gottes willen sich liebt. Mögen es diejenigen behaupten, die es erfahren haben. Mir — gestehe ich — scheint es unmöglich. Es wird aber ohne Zweifel geschehen, wenn der gute und treue Knecht in die Freude seines Herrn wird eingegangen und von seiner Herrlichkeit ganz trunken sein. In die Anschauung Gottes versunken, wird er dann sich selbst ganz vergessen und von sich selbst ganz sich lossagen. Die Liebe ist das höchste Gesetz, das Gesetz des göttlichen Wesens selbst. Ist es nicht die Liebe, welche in der Dreieinigkeit selbst die höchste, unaussprechliche Einheit erzeugt? Die Liebe aber nicht als Eigenschaft Gottes, nicht als etwas Zufälliges bei ihm, sondern das Wesen Gottes selbst die Liebe. Die Liebe ist Gott und die Gabe Gottes. Alle Liebe kommt von jener einen Liebe her. Dies ist das ewige schöpferische und regierende Gesetz des Weltalls.“ Diese Besonnenheit und

---

*) Der Gegensatz: Qui confitetur Domino, quoniam sibi bonus est, et qui confitetur, quoniam simpliciter bonus est. § 3.

**) Von den beiden anderen Standpunkten: Mutant interdum vultum vel actum, effectum nunquam.

Selbstbeschränkung in dem Auseinanderhalten des Göttlichen und Menschlichen, des jenseitigen und diesseitigen Standpunktes, ist desto mehr zu achten bei dem Streben nach entmenschlichender und übermenschlicher Vollkommenheit, die in dem Wesen des Mönchtums gegründet war, mit der herrschenden Ansicht von den consiliis evangelicis zusammenhing. Auch Bernhard war nicht frei von dem Einflusse einer solchen Richtung, wie es sich zu erkennen giebt, wenn er sich der Thränen am Grabe eines teuren verstorbenen Bruders schämte und sie zurückzudrängen suchte, obgleich das rein Menschliche in seiner zarten Seele sein Recht behauptete. So spricht er sich an dem Grabe seines mit ihm in das Kloster eingetretenen Bruders, Gerhard, des Kellermeisters aus: „Wie lange suche ich es noch zu verbergen, und wie lange verbrennt das Feuer, das ich in mir selbst zurückhalte, das traurige Herz, verzehrt es mein Inneres! In mir selbst verschlossen, verbreitet es sich weiter, wütet es heftiger. Da mir der entzogen worden, durch den meine zum Herrn hinstrebende Richtung frei sich entwickeln konnte*), hat auch zugleich mein Herz mich verlassen. Aber ich habe meiner Seele Gewalt angethan und bis jetzt meinen Schmerz zu unterdrücken gesucht, damit das Gefühl meinen Glauben nicht zu überwinden schiene. Endlich, da andere weinten, folgte ich, wie ihr wahrnehmen konntet, mit trockenen Augen der betrauerten Leiche, mit trockenen Augen stand ich am Grabe, bis alles, was zur Bestattung gehört, vollbracht worden. Und ich konnte" — sagt er nachher — „dem Schmerz nicht gebieten, der ich den Thränen zu gebieten

*) Was sich darauf bezieht, daß der Bruder die Sorge für die äußerlichen Bedürfnisse des Klosters übernahm und ihm dadurch freie Zeit für seine geistlichen Betrachtungen verschaffte.

imstande war*)." Diese Art, wie Bernhard über die Liebe zu seinem Bruder sich ausspricht, veranlaßte nachher den übermütigen jungen Berengar, den Bernhard einer Unwahrheit in der Art, wie er seine Gefühle aussprach, zu beschuldigen, indem er ihn beschuldigt, daß es nicht wahre Thränen

*) Serm. 26, § 3: Quousque enim dissimulo, et ignis quem intra me ipsum abscondo, triste pectus adurit, interiora depascitur? Clausus latius serpit, saevit acrius. Quid mihi et cantico huic, qui in amaritudine sum? Vis doloris abducit intentionem, et indignatio domini ebibit spiritum meum. Subtracto siquidem illo, per quem mea in domino studia utcumque libera esse solebant; simul et cor meum dereliquit me. Sed feci vim animo, ac dissimulavi usque huc, ne affectus fidem vincere videretur. Denique plorantibus aliis, ego, ut advertere potuistis, siccis oculis secutus sum invisum funus, siccis oculis steti ad tumulum, quousque cuncta peracta sunt exsequiarum sollemnia. Indutus sacerdotalibus, solitas in eum orationes proprio ore complevi, terram meis manibus ex more jeci super dilecti corpus, terram mox futurum. Qui me intuebantur, flebant, et mirabantur, quod non flerem ipse: cum non illum quidem, sed me potius, qui illum amisissem, omnes miserarentur. Cujus enim vel ferreum pectus super me ibi non moveretur, quem videret Girardo superstitem? Commune damnum: sed prae meo non reputabatur infortunio. At ego quibus poteram viribus fidei, reluctabar affectui, nitens vel invitus non moveri frustra addictione naturae, universitatis debito, conditionis usu, potentis jussu, judicio justi, flagello terribilis, domini voluntate. Pro hujusmodi semper extunc et deinceps exegi a memetipso non indulgere multo fletui, multum tamen turbatus et moestus. Nec potui imperare tristitiae, qui potui lacrymae; sed, ut scriptum est, Turbatus sum, et non sum locutus. At suppressus dolor altius introrsum radicavit, eo, ut sentio, acerbior factus, quo non est exire permissus. Fateor, victus sum. Exeat necesse est foras quod intus patior. Exeat sane ad oculos filiorum, qui scientes incommodum, planctum humanius aestiment, dulcius consolentur.

seien, sondern daß er nur die Worte nachgemacht, durch die man solche Gefühle ausdrücke*).

Als das höchste Ziel, wozu das Mönchtum insbesondere führen sollte, betrachtete Bernhard vermöge jener bezeichneten Richtung die alles Irdische abstreifende Erhebung des Geistes zur Betrachtung des Göttlichen; doch erkannte er auch die Pflicht der Liebe, von dieser Höhe sich herabzulassen zum Besten anderer, und es erschien ihm dann diese Thätigkeit der Liebe als eine Vorbereitung für das höhere Leben der Betrachtung. Er sagt von dem kontemplativen Leben: „Oft habe ich, wenn ich traurig zu den Füßen Jesu saß und ihm das Opfer eines zerknirschten Geistes in der Erinnerung an meine Sünden darbrachte, oder wenn ich, wenn auch selten, bei seinem Haupte stand und im Andenken seiner Gnade jubelte, die Leute sagen gehört: wozu diese Verschwendung? (Matth. 26, 8) indem sie mir zum Vorwurf machten, daß ich mir allein lebte, der ich, wie sie meinten, vielen nützen könnte. Sie wandten auf mich an jene Worte: es konnte für vieles Geld verkauft und den Armen gegeben werden. Aber es ist für mich kein guter Handel, wenn ich auch die ganze Welt gewönne, mich selbst zu verlieren und an meiner Seele Schaden zu leiden*)." Er sagt zu seinen Mönchen: „Wenn ich zuweilen erfahren habe, daß einige von euch durch meine Ermahnungen gefördert worden wären, dann bedauerte ich es nicht, ich gestehe es, die Sorge für das Predigen der eigenen Ruhe und Muße vorgezogen zu haben. Denn wenn z. B. nach meiner Predigt ein Jähzorniger in einen Sanftmütigen verwandelt worden, ein Hochmütiger in

*) Berengarii apologeticus, opp. Abeal., p. 313: Eum non veros fletus edere, sed verba quibus veri questus exprimantur effundere.

**) S. 12, § 8.

einen Demütigen, ein Kleinmütiger in einen Mutigen; ferner ein Sanftmütiger, Demütiger, Mutiger jeder in seiner Gnade gefördert worden; auch wenn etwa diejenigen, welche in den geistlichen Bestrebungen lau waren, von den glühenden Worten des Herrn entbrannt und aus ihrem Schlaf erwacht zu sein schienen: dann, sage ich, ist für mich kein Grund vorhanden, es zu betrauern, daß ich in der seligen Betrachtung gestört worden bin, da ich von solchen Blüten und Früchten der Frömmigkeit umgeben bin. Denn die Liebe, welche nicht das Ihre sucht, hat mich längst überzeugt, nichts, wonach ich mich sehne, eurem Nutzen vorziehen zu dürfen. Gebet, Lesen, Schreiben, Betrachtung und was sonst Gewinn der geistlichen Bestrebungen ist, alles dies habe ich um euretwillen für Schaden geachtet*)." Er erkennt wohl mit jener vorhin bezeichneten Besonnenheit, daß der Mensch auf derselben Höhe der Betrachtung sich nicht immer zu behaupten vermöge und er daher einer Abwechslung zwischen dem kontemplativen und dem in der Liebe thätigen Leben bedürfe. Er sagt**): „Aus den guten Werken, welche in ungeheuchelter Liebe gewurzelt sind, empfängt Trost die der Ruhe gewöhnte Seele, so oft ihr, wie es zu geschehen pflegt, das Licht der Betrachtung entzogen wird. Denn wer vermag, ich sage nicht beständig, sondern nur eine Zeit lang, so lange er in diesem Leibe bleibt, das Licht der Betrachtung zu genießen? Aber so oft er von dem Leben der Betrachtung herabsinkt, zieht er sich ins thätige

*) S. 51, § 3: Caritas enim quae non quaerit quae sua sunt, id mihi jamdudum facile persuasit, nil scilicet desiderabilium meorum vestris praeferre utilitatibus. Orare, legere, scribere, meditari, et si qua sunt alia spiritualis studii lucra, haec arbitratus sum propter vos detrimenta.

**) L. c., § 2.

Leben zurück, indem er von dort, als in der Nachbarschaft sich befindend, vertraulicher ebendahin zurückkehren wird, denn diese beiden, Maria und Martha, sind ja Geschwister. Denn wenn er auch von dem Licht der Betrachtung herabsinkt, hütet er sich doch wohl, in die Finsternis der Sünde oder die Trägheit der Ruhe zu verfallen, indem er in dem Lichte guter Werke bleibt. Und damit du wissest, daß auch die Werke ein Licht sind, so sagt er: laßt euer Licht leuchten vor den Menschen!" So erscheint ihm das thätige Leben der Liebe als eine Vorstufe für den höchsten Standpunkt der Betrachtung, indem er sagt: „Nach dem guten Werk wird die Ruhe sicherer genossen, und mit desto größerem Vertrauen beginnt er das Erhabene zu betrachten und zu erforschen, je mehr er sich bewußt ist, daß er keineswegs aus Liebe zur eigenen Ruhe den Werken der Liebe sich entzogen hat*)."

Schon aus jenen Ideeen Bernhards über die Liebe als den Mittelpunkt der religiösen Lebensentwickelung erhellt es, daß er das Äußerliche der Mönchsasketik nie zum Ziele machen, sondern es immer nur als Mittel gebrauchen konnte, daß er fern davon war, dem Äußerlichen ohne den Zusammenhang mit der Gesinnung, von der alles ausgehen sollte, einen Wert beizulegen. Darauf suchte er immer aufmerksam zu machen. Von der Demut sagt er, sie sei mehr als verlängertes Fasten und gesteigertes Wachen, mehr als alle körperliche Übung, das sei in der That die Frömmigkeit, welche zu allem tauge**).

---

*) S. 47, § 4.

**) Ep. 142, § 2: Haec virtus me judice praefertur etiam protractis jejuniis et anticipatis vigiliis, omni denique corporali exercitio; tanquam vere pietas, quae ad omnia valet.

Nachdem wir Bernhard als Abt und Mönch näher betrachtet haben, wollen wir sein Verhältnis zu dem zweiten großen Abte seiner Zeit, dem Abte von Clugny, Peter dem Ehrwürdigen, die Berührungen, in welche er mit demselben kam, zu beleuchten suchen. Dieses gehört auch dazu, um ihn im Verhältnis zu seinen Zeitgenossen näher kennen zu lernen. Wir haben schon früher im allgemeinen die mit diesem Orden vorgegangene Veränderung angedeutet. Eine Reihe würdiger Männer hatte an der Spitze des Ordens gestanden, solche, welche von Päpsten und Fürsten um Rat gefragt und zur Teilnahme an den größten Angelegenheiten zugezogen wurden. Die Wohlthätigkeit, für die sie ihre Reichtümer benutzten, erwarb ihnen allgemeine Liebe und Verehrung. Die Bereicherung des Ordens und sein höheres Ansehn führten die gewöhnlichen Folgen mit sich, daß er von der ersten Strenge, aber auch der den Geist beschwerenden mechanischen Mönchsandacht nachließ. Die prächtig ausgeschmückten Klöster wurden Sitze der Künste und der Wissenschaften; aber es hatte auch den gewöhnlichen nachteiligen Einfluß, daß Üppigkeit und Schwelgerei einrissen. Das letztere geschah besonders, als im Jahre 1109 ein junger leichtsinniger Mann, Pontius, zum Abt von Clugny gewählt worden, welcher die Klostergüter verschwendete und viele dem Ansehn des Ordens nachteilige Unordnungen und Mißbräuche einreißen ließ. Die Sache war zuletzt so laut geworden, daß der Papst Calixt II. von den Klagen hörte und dem Pontius Vorwürfe über sein Verfahren machte. Dadurch wurde er seine Stelle niederzulegen bewogen und entschloß sich zu einer Wallfahrt nach Jerusalem, vielleicht in der augenblicklichen Reue über seine Fehler. Doch als er nach zwei Jahren zurückkehrte, ergriff ihn der Ehrgeiz und ließ ihn seinen ersten Schritt bereuen; er suchte durch Gewalt

der Oberherrschaft über den Orden sich wieder zu bemächtigen.

Unterdessen war zum Abt von Clugny gewählt worden ein Mann aus einem vornehmen Geschlecht von Auvergne, Peter Mauritius, dem die mit Recht erworbene Verehrung seiner Zeit den Beinamen des Venerabilis gab. Derselbe stammte von frommen Eltern ab. Seinen Vater bezeichnet er selbst*) als einen Mann „von besonderem Glauben, der viel betete, der jährlich zu den Gräbern heiliger Männer wallfahrtete, viel Almosen verteilte, in der Gastfreundschaft gegen Fremde sich besonders auszeichnete." Aber den größten Einfluß auf seine Erziehung hatte seine Mutter, die zu den Frauen ausgezeichneter Frömmigkeit in ihrer Zeit gehörte. Sie war stets umgeben von allen Arten der Mönche, welche die beste Aufnahme bei ihr fanden, und dies mußte, wie bei Bernhard, auf die Erziehung ihres Sohnes viel einwirken. Leicht ließ sie durch den Abt Hugo von Clugny sich bewegen, ihren Sohn ins Kloster zu schicken. Sie wünschte längst auch selbst von dem Weltgeräusche in die gottgeweihte Ruhe des Klosters sich zurückzuziehen; aber das eheliche Band, das sie um keiner Ursache willen aufzulösen für erlaubt hielt, verhinderte sie. Endlich verabredete sie sich mit ihrem Manne, sie wollten in einer bestimmten Zeit zugleich in das Mönchsleben treten; würde einer früher sterben, so sollte der überlebende Teil das gemeinschaftliche Gelübde erfüllen. Der Mann stirbt früher. Während alle trauerten, blieb die Mutter ruhig, um für das Heil des Sterbenden zu sorgen; sie ermahnte ihn, sein Gewissen zu prüfen, seine Sünden zu bekennen, sein Vermögen den Armen und Klöstern zu hinterlassen, ließ ihm das Abendmahl

*) Epp. II, 17.

reichen. Nachdem er gestorben war, ließ sie seinen Leichnam in eine Mönchskutte hüllen und ihn wie einen Mönch von und unter Mönchen in einem Kloster begraben. Bis Ostern brachte sie dann alle ihre Angelegenheiteu in Ordnung, nahm nachts, zum letzten Mal ihres Mannes Grab besuchend, Abschied von ihm. Dann ging sie mit einem Gefolge von Vornehmen, die von ihrer Absicht nichts wußten, ins Kloster Marcigny, wo sie zu bleiben entschlossen war, und sprach so zu ihren Begleitern: „Von unserer Kindheit an, meine Teuersten, hat uns miteinander verbunden das sterbliche Leben bis fast zum Greisenalter geführt; wir haben alles durchlaufen, alles mit unsern Augen gesehen; was das Leben nur Angenehmes versprechen konnte, haben wir alles geschmeckt, der Reichtümer Fülle, zahlreiche Familie, eine Menge von Vergnügungen, des hohen Adels Zierde: des Lebens Eitelkeiten lassen uns auf Erden nichts mehr zu suchen übrig. Seht nun selbst zu, ob uns das genug sein kann. Wir haben lange gelebt und doch ist es, als hätten wir nicht einmal einen Augenblick gelebt; alles dies kann uns also nicht sättigen; je gieriger wir alles dies genießen, desto nüchterner und leerer läßt es uns bei aller Sättigung. Daher müssen wir ein anderes Mittel suchen, das imstande ist, den Hunger zu stillen, den Durst zu löschen, der Armut abzuhelfen; dazu treibt uns der Welt treulose Freundschaft, welche nur diejenigen, die sie auf sich hoffen sieht, betrügt. Um von dem Nächsten das Beispiel zu nehmen, womit habt ihr meinem, so sehr um euch verdienten Gemahl, ihr, seine besten Freunde, so viel Gutes vergolten? Zu wem habt ihr für seine ewige Ruhe gebetet? Welchen Heiligen habt ihr besucht? Welchen Mönch habt ihr gebeten?“ Und da sie sagen mußten, sie hätten von alle dem nichts gethan, sprach sie weiter: „Ihr seid meine Lehrer geworden; es

wäre thöricht, noch auf Menschen zu hoffen, da man nicht einmal bei seinen besten Freunden seine Hoffnung erfüllt findet." Ihr Sohn Peter, aus dessen Schilderung seiner Mutter wir diese charakteristischen Züge entnommen haben, spricht in einem an seine Brüder geschriebenen Briefe*) seinen tiefen Schmerz über ihren Tod aus, und es zeichnet ihn als Mönch aus, daß er nicht durch das Streben nach entmenschlichender Mönchsvollkommenheit sich bewegen ließ, die zarteren Gefühle zu unterdrücken, den Thränen über einen so großen Verlust freien Lauf lassen zu können glaubte. Er selbst verteidigt eine solche Trauer, indem er sagt, was wir zu seiner Charakteristik ausheben: „Möge sich kein lästiger Trostverkündiger in unsre Trauer einmischen; möge uns keiner die Worte des Apostels entgegenhalten 1. Thess. 4, 13. Denn nachdem er gesagt: ‚Betrübt euch nicht', setzt er hinzu: ‚wie die Heiden, die keine Hoffnung haben.' Es war also nicht von Gläubigen, sondern von Ungläubigen die Rede, welche meinten, daß die Seele mit dem Leibe umkomme. Solche betrauerten die Verstorbenen, indem sie an allem Wiedersehn derselben verzweifelten. Deshalb mußte ein solches Weinen, welches mit der christlichen Hoffnung in Widerspruch steht, unterdrückt werden. Aber unser Weinen ist kein solches, welches die Verzweiflung an dem Zukünftigen, sondern das Mitgefühl der Natur, das durch kein Gesetz verbotene Gefühl der kindlichen Liebe erzeugt. Und so mögen wir uns freuen, solche Thränen zu vergießen." Dieser zarte Sinn für das rein Menschliche gehört überall zu dem Charakteristischen dieses Mannes, was ihm auch im Mönchtum unverkümmert blieb. Liebe und Milde waren herrschende Grundzüge seiner Gemütsart. Eine freie Em-

*) Epp II, 17.

pfänglichkeit für alles Gute in verschiedenen Formen war ihm eigen. Wissenschaftliche Bestrebungen seiner Zeit, die andern verdächtig waren, wurden von ihm mit Wohlwollen aufgenommen.

Wohl mochte des Pontius Gemütsart mit den Neigungen vieler Mönche mehr übereinstimmen, als Peters zwar sanfter, aber in religiöser und sittlicher Hinsicht strenger Charakter. Pontius fand daher viele Anhänger und benutzte, nachdem er während des Peters Abwesenheit in Clugny eingedrungen war, die Reichtümer des Klosters, selbst den prächtigen Kirchenschmuck, die kostbaren Kruzifixe, die goldnen Einfassungen der Reliquien nicht verschonend, um seine Partei zu vergrößern. Dies brachte natürlich die größte Zerrüttung in dem Orden hervor, bis endlich der Papst Honorius II. durch sein Ansehn dem Streite ein Ende machte und den Abt Peter in seine Würden wieder einsetzte und darin bestätigte (J. 1125). Doch mußten in dem Zustande des Ordens noch manche nachteilige Folgen dieser Unordnung zurückbleiben und seinem Ansehn schaden. In dieser Zeit breitete sich der Cistercienserorden aus, für welchen Bernhard weit mehr wirkte, als die Äbte, die an dessen Spitze standen. Durch die größte asketische Strenge, die buchstäbliche Beobachtung der Benediktinerregel zeichneten sich die Cistercienser aus vor den weichlichen Cluniacensern, und erhielten desto größere Verehrung. Ihre Klöster und Kirchen, die den Charakter der Armut und Demut ausdrücken sollten, einfach und ganz schmucklos, standen in auffallendem Kontrast mit den durch Pracht und malerische Kunst vielfach ausgeschmückten Cluniacenserklöstern und Kirchen. Aus diesem verschiedenen Geist entstand ein Kampf zwischen den beiden Orden, die auch bei ihrer Ausbreitung in mannigfache Kollisionen mit einander gerieten. Auch hier zeigte es sich, was wir schon

früher bemerkt haben, und was die Geschichte des Mönchtums oft bemerken läßt, daß die äußerliche Flucht aus der Welt das Gemüt von der Welt keineswegs befreien kann, daß die alte Natur auch in dem Mönchsgewande ihr Wesen treibt, wo sie nicht durch eine Macht, welche höher ist als die Natur, überwunden und umgebildet worden. Man sah hier kleinlichen Hochmut und eitle Eifersucht wirken, gleichwie in der Welt und noch mehr, weil der Spielraum hier kleiner war, und der Quell anderer, aus der menschlichen Natur hervorgehender Leidenschaften verstopft. Selbst in der äußerlichen Tracht unterschieden sich die Cistercienser von den übrigen; denn sie hatten die bisherige schwarze Kleidung der Mönche mit einer weißen vertauscht. Dies gab der Leidenschaft größere Nahrung, da die einander begegnenden Mönche gleich an den Farben einander erkannten. Doch die Häupter der beiden Orden, Bernhard von Clairvaux und Peter von Clugny, waren Männer von zu großer Seele, hatten das Wesen der Religion zu richtig erkannt, um sich von diesen Leidenschaften beherrschen zu lassen und einander wegen der Verschiedenheit äußerer Formen anzufeinden. Wenn sie zuweilen durch streitendes Interesse von einander entfernt wurden *), so that der sanfte, liebreiche

*) Bernhard und Peter von Clugny waren miteinander in Streit geraten über den Besitz eines Zehnten für einen von beiden Orden über die Wahl eines Cisterciensers oder Cluniacensers zum Bischof von Langres, Pet. Cluniac. opp. lib. I, ep. 29. 33. 36. Bernard, ep. 168. 169. 170. 171. Quantum ad eam caritatem spectat, — schrieb Peter an Bernhard, als sie nach den vorübergehenden Mißverhältnissen von neuem Freundschaft einander gelobten — quam vobis in abdito cordis mei jam ab antiquo reservo, videtur quod aquae multae, ut scriptum est, non poterunt eam exstinguere nec flumina obruere. Quando enim exstingui vel obrui poterit ignitus mei pectoris affectus quibuslibet sinistri rumoris rivulis, cum nec

Peter den ersten Schritt zur Versöhnung und das alte Verhältnis zwischen ihnen wurde bald wieder hergestellt.

---

aquae multae decimarum potuerint eam exstinguere nec impetus Lingonensis fluminis obruere? Auch Bernhard empfahl nachher den Abt Peter mit vieler Liebe dem Papst Eugen. ed. 277. [Es handelte sich nicht bloß um den Zehnten in einem einzelnen Falle, sondern um ein allgemeines Recht von sehr weiter Ausdehnung. Bis ins zwölfte Jahrhundert hatten die Klöster ebenso wie andere Besitzer von ihren Ländereien den Zehnten, sei es nach ursprünglichem Rechte an die Pfarrkirche, sei es an andere Kirchen, Klöster oder selbst Laien, welche im Laufe der Zeit in den Besitz desselben gelangt waren, zu entrichten gehabt. Zwar hatte es nicht an Versuchen gefehlt, sich dieser Verpflichtung zu entziehen, wie z. B. die Abtei St. Martin zu Tournay von Papst Paschalis II. ein solches Privilegium zu erreichen gewußt hatte; die Mönche vermochten aber mit der Geltendmachung desselben nicht durchzudringen und verstanden sich schließlich sogar zu einer förmlichen Anerkennung ihrer Zehntpflicht (s. Hermannus de restauratione abbatiae S. Martini Tornacensis, c. 86sqq., bei Migne, 180, 104sq.). Nicht minder hatten die Cluniacenser, obwohl auch sie sich auf ähnliche Privilegien berufen konnten, dieselben thatsächlich nicht geltend gemacht. Sie sahen sich dazu auch um so weniger veranlaßt, als sie selber im Laufe der Zeit sehr ausgedehnte Zehntberechtigungen erworben hatten und dadurch ihr Interesse mehr mit der genauen Entrichtung der Zehnten als mit der Exemtion von denselben verknüpft war. Anders stand es bei den Cisterciensern; da diese die Einkünfte ihrer Klöster nur aus Grundbesitz zogen, so mußten sie wünschen, denselben möglichst von allen Lasten befreit zu sehen. Als nun Bernhard sich so große Verdienste um die Anerkennung Innocenz II. erworben hatte, benutzte er dies, um ein päpstliches Privilegium zu erlangen, durch welches den Cistercienserklöstern die Zehntfreiheit zugesichert wurde (inter epp. Bernardi 352). Während wir nun im übrigen von einem Einspruch gegen diese Befreiung nichts hören, scheint es, daß die Cluniacenser durch dieselbe von einer höchst empfindlichen Einbuße betroffen wurden, da manche ihrer Klöster so sehr auf die Zehnten angewiesen waren, daß sie mit dem Wegfall derselben sich in ihrer Existenz bedroht sahen. Die Sache kam sogleich zu leb-

Sie schätzten und liebten einander gegenseitig. Peter freute sich der der allgemeinen Verehrung, mit Bernhard be-

---

hafter Erörterung, als die Cistercienser des Klosters Miratorium den Cluniacensern von Gigny die Abgabe verweigerten. Der Abt von Clugny, der von dem erteilten Privilegium noch keine Kunde gehabt zu haben scheint, wendete sich an den Papst und den Kanzler Haimerich mit der Bitte, die Mönche von Miratorium zur Erfüllung ihrer Verpflichtungen anzuhalten. Inzwischen hatten aber die Gigniacenser sich schon auf eigne Hand Recht verschafft und Petrus erhielt zugleich die Nachricht, daß infolge dessen über Gigny das Interdikt verhängt sei und ein sehr ungnädiges Schreiben des Papstes mit dem allgemeinen Verbote, ferner von den Cisterciensern den Zehnten zu fordern. Er bat nun um Aufschub der Strafe für Gigny, in der Sache selbst aber machte er dem Papste und dem Kanzler dringende Vorstellungen (Epp. I, 33. 34). Er wies auf die von so vielen Päpsten anerkannten Verdienste der Cluniacenser hin und fragte, ob es billig sei, die alten Söhne der Kirche um der neuen willen ihres Erstgeburtsrechtes zu berauben. Sie ihrerseits hätten ungeachtet ihrer Privilegien der Zehntpflicht sich niemals entzogen. Aus Liebe hätten sie, wofür er sich auf das Zeugnis des Abtes von Clairvaux beruft, an mehreren Orten den Cisterciensern den Zehnten erlassen, jetzt aber sei die Zahl der neuen Klöster bereits so groß und sie umgeben hier und da die alten so vollständig, daß, wenn der Zehnt überall aufhören sollte, manche der letzteren die Zahl ihrer Mönche verringern oder sich ganz würden auflösen müssen. Freilich weise man auf den Reichtum der Cluniacenser und die Armut der Cistercienser hin, aber man müsse, um gerecht zu urteilen, nicht bloß die Einnahmen, sondern auch die notwendigen Ausgaben vergleichen, die Welt wisse, welche Ansprüche an Clugny gemacht werden, zu welchen Zwecken ausgedehntester Wohlthätigkeit und der Förderung kirchlicher Interessen ihre Einnahmen verwendet werden. Übrigens verpflichte zwar der Reichtum den Besitzer, Almosen zu geben, verleihe aber keinem das Recht, den Reichen zu berauben. Gewiß waren die von Petrus vorgebrachten Gründe von Gewicht, aber die Schwäche seiner Position gegenüber der päpstlichen Anordnung tritt doch darin hervor, daß, wie er selbst anführt, auch die Cluniacenser ähnliche Privilegien vordem angenommen

trachtet wurde. Bei großen Angelegenheiten wirkten sie mit einander gemeinschaftlich. Sie selbst haben ihre Ansicht

---

hatten; hatten sie von denselben keinen Gebrauch gemacht, so war das für andere nicht maßgebend. Der Abt war übrigens seines Rechtes so gewiß und hatte zu den Cisterciensern so viel Vertrauen, daß er hoffte, durch ein an das Generalkapitel derselben gerichtetes Schreiben sie zum Verzicht auf ihren Anspruch zu bewegen. Er erinnert sie an die Liebe, die er stets gegen sie gehegt, an die Dienste, die er ihnen erwiesen, die Eintracht, die bisher zwischen ihnen bestanden und meint, der Teufel habe, um dieses glückliche Einvernehmen zu stören, das Unkraut zu säen versucht, indem er einige unter ihnen — gewiß seien es nicht alle gewesen — veranlaßte, sich jenes Privileg auszuwirken. Kein wirksameres Mittel seiner Bosheit hätte der Satan aussinnen können, als daß er denen, welche von der Welt bewundert werden, den Makel der Habsucht anheftete, um so die Welt von ihrer Nachfolge abzuhalten. Sollten sie nicht vielmehr nach dem Beispiele des Apostels (1 Kor. 8, 13) sagen: „Ich will ewig nicht von diesen Zehnten essen, damit ich meinem Bruder kein Ärgernis gebe"? Was ihn treibe, in dieser Sache zu schreiben, sei nicht bloß der Gegenstand des Zehnten, sondern mehr noch der Schaden der Seelen. Denn welche Hoffnung könnten sie noch auf ihre Fasten, Wachen, ihre Enthaltsamkeit, ihre Almosen und alle übrigen frommen Übungen setzen, wenn sie die Liebe vernachlässigen, ohne welche alles andere nichts ist (Petri Venerab., epp. I, 35). Die Cistercienser sahen die Sache anders an; ihnen erschien der Zehnt von der Arbeit der Mönche — die sich ja als die Geistlichen im eminenten Sinne betrachteten, ohne Zweifel als etwas an sich Unberechtigtes, die Abschaffung desselben nur als die Herstellung dessen, was an sich recht sei; über das Bedenken, ob es wohlgethan sei, dieses Verhältnis mit einemmale auf Kosten einer befreundeten Gemeinschaft herzustellen, mußte Bernhard sich doch schon, als er das Privileg auswirkte, hinweggesetzt haben — waren ja doch auch sie die Armen, die Cluniacenser die Reichen. Selbstlosigkeit in Sachen ihres Ordens wird man aber den Cisterciensern überhaupt kaum nachrühmen können. So blieb denn das Schreiben des Abtes von Clugny unbeantwortet, durch dritte Hand aber erfuhr er, daß es üble Aufnahme gefunden und viele ihm entfremdet habe. Auch seine

von dem Verhältnisse der beiden Orden zu einander dargelegt in mehreren Schriften, welche sie in der Absicht verfaßten, um die Mängel in beiden aufzudecken, die richtige Schätzung der Verschiedenheiten und die gegenseitige Mäßigung und Liebe zu befördern. Nicht lange nach der Zerrüttung des Cluniacenserordens durch den Pontius wurde Bernhard durch einen Cluniacenserabt, Wilhelm, aufgefordert, seine eigenen Ordensbrüder gegen den Vorwurf, daß sie die Cluniacenser verleumdeten, zu verteidigen und zugleich die unter den letzten herrschenden Mißbräuche freimütig aufzudecken.

Dies gab dem Bernhard Veranlassung, seine Verteidigungsschrift, die er an den Cluniacenserabt Wilhelm richtete*), zu verfassen. Er ging hier von dem christlichen

Vorstellungen in Rom waren von keinem Erfolge, die Sache blieb im Sinne der einmal getroffenen Anordnung entschieden; von jetzt ab finden wir in den den einzelnen Cistercienser- wie auch Prämonstratenser- und manchen andern Klöstern erteilten Privilegien die Zehntbefreiung regelmäßig ausgesprochen, uud es ist nicht zu zweifeln, daß sie wirklich in Kraft trat. Petrus von Clugny bewährte auch in diesem Falle seine Selbstbeherrschung und seine versöhnliche Gesinnung. Sobald er sah, daß die Sache entschieden war, wußte er, so schwer es ihm ankommen mochte, sich darein zu finden. Er war auch ferner darauf bedacht, die freundlichen Beziehungen zu den Cisterciensern zu erhalten und richtete darum im folgenden Jahre ein Schreiben an das Generalkapitel derselben, in welchem er auf die Sache selbst nicht weiter einging, aber versicherte, daß nur die Liebe ihn zu dem früheren Schreiben gedrängt habe, und daß er in derselben nicht ablassen werde, auch wenn ihm Unrecht widerfahre. Insbesondere ließ er durch diesen Vorgang sein Freundschaftsverhältnis zu Bernhard nicht erschüttern. D. H.]

*) Apologia ad Guillielmum abbatem. opp. I, 525. [Das Kloster St. Thierry (Sti. Theodorici) bei Rheims, dessen Abt Wilhelm war, hatte, wie die meisten Benediktinerklöster, viel von den Cluniacensischen Gebräuchen aufgenommen, gehörte aber nicht dem Verbande von Cluny

Gesichtspunkt aus, daß wegen der verschiedenen Bedürfnisse und Standpunkte der Menschen verschiedene Formen und Lebensweisen in der Kirche sein müßten, ohne daß eine Trennung daraus entstehe, weil die verschiedenen Glieder der Kirche miteinander verbunden wären durch den Geist der Liebe. Er betrachtete hier die asketischen Lebensweisen nicht als etwas an und für sich Verdienstliches, sondern als Mittel, die verschiedenen Krankheiten der Menschen zu heilen, daher sie verschieden sein müßten. „Obgleich er nun eines Ordens Mitglied sei, so sei er doch mit allen durch die Liebe vereinigt, und nehme dadurch an dem Guten in allen teil; ja noch sicherer als die selbst arbeitenden Mitglieder: denn es könne wohl geschehen, daß einer umsonst ein äußerliches Werk verrichte, — wenn er es nämlich, will er sagen, nicht in der rechten Gesinnung der Liebe vollbringe — aber man könne nie fehlen indem man das Gute liebe.“ Der hier bezeichnete Geist ist es überhaupt, der die mittelalterliche Kirche in den Zeiten ihrer Blüte auszeichnet. Innerhalb der allerdings scharf begrenzten kirchlichen Einheit doch eine so große Mannichfaltigkeit. Die verschiedensten Richtungen des Geistes und des Lebens, die doch mit liebevoller Anerkennung neben einander bestehen sollten im Schoß der Kirche. Von den bedeutenden Männern dieser Zeit wurde die Idee dieser höhern Einheit bei der Mannichfaltigkeit der Lebensweisen und Gemeinschaften, den mannigfaltigen Mönchsverbindungen oft ausgesprochen; wie der Bischof Anselm von Havelberg, Bernhards Zeitgenosse, in dieser Be-

an. Später ist Wilhelm Mönch in dem Cistercienserkloster Signy geworden. Vgl. über ihn Mabillons Admonitio zu der Apologie und die Bemerkungen zu Bernh., ep. 85. — Ein gute Inhaltsangabe der Apologie bei Böhringer, S. 460ff. D. H.]

ziehung sagt: „Diese Mannigfaltigkeit in der Darstellung des Göttlichen, in dem Heiligen und Guten an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten, wirkt derselbe eine Geist, indem er einem jeden austeilt, wie er will (1 Kor. 12, 11). Denn es weiß der heilige Geist, der von Anfang an und immer den ganzen Leib der Kirche regiert, die in Schlaf versunkenen Seelen der Menschen und die Gläubigen, für die eine lang gebrauchte religiöse Form veraltet ist, durch den Anfang einer neuen religiösen Gemeinschaft von neuem anzuregen. Denn das Ungewohnte und Neue pflegen alle mehr zu bewundern, als das Gewohnte und Alte. Und es geschieht durch eine wunderbare Veranstaltung Gottes, daß von Geschlecht zu Geschlecht durch immer neu aufkeimende Formen religiöser Gemeinschaft die Jugend der Kirche der des Adlers gleich erneut wird *).

Von jenem allgemeinen Grundsatz der in der Mannigfaltigkeit sich bewährenden christlichen Liebe ausgehend, straft Bernhard den Pharisäismus der Cistercienser, welche wegen der Nichtbeobachtung gewisser äußerlicher Vorschriften der Benediktinerregel die Cluniacenser mit hochmütiger Verachtung ansahen: „Seid eingedenk der Regel Gottes", — ruft er ihnen zu — „welche mit der Einrichtung des heiligen Bene-

*) Porro haec omnia tam divina, tam sancta, tam bona in diversis ordinibus operatur unus atque idem spiritus, dividens singulis prout vult. Novit quippe spiritus sanctus, qui totum corpus ecclesiae ab initio et nunc et semper regit, hominum animos torpentes, et diu usitata religione satiatos fideles aliquo novae religionis exordio renovare . . . Nam insolita et inusitata magis solent mirari omnes, quam solita et usitata. Et fit mira Dei dispensatione, quod a generatione in generationem succrescente semper nova religione, renovatur ut aquilae juventus ecclesiae. Anselm. Havelb. dialog. lib I, cap. 10; cfr. d'Achery specileg. I, 169 A.

diktus nicht in Widerstreit sein kann; — das Reich Gottes sei in uns selbst, das heißt nicht äußerlich, in der Kleidung und Nahrung des Körpers bestehend, sondern in der Tugend des inneren Menschen. — Wem die Mönchskutte fehlt[1], der wird nicht als Mönch angesehen, und warum trachtet man nicht auf gleiche Weise nach Frömmigkeit und Demut für den Geist, was doch wahrlich des Geistes Kleidung ist? Ist nicht besser die in Pelzwerk gekleidete Demut, als Hochmut in der Mönchskutte?" Man müsse die durch die Regel vorgeschriebenen äußerlichen Übungen nicht unterlassen, aber das Innere des Geistes, die Frömmigkeit, sei das Wesentliche, ohne die alles übrige nichts nütze. Nachdem er so den pharisäischen Hochmut seiner Ordensbrüder gestraft *), deckt

*) [Die Rüge, welche Bernhard in der apologia ad Guilelmum, cap. 5 sqq., gegen die hochmütigen Tadler anderer Orden ausspricht, richtet sich nur mit Vorbehalt gegen seine eigenen Ordensbrüder, die Cistercienser; denn zu Anfang jener scharfen Strafrede spricht er nur von solchen de ordine nostro qui . . aliis ordinibus derogare dicuntur und fährt fort quos profecto si qui tamen huiusmodi sunt nec nostri nec cuiuspiam esse ordinis verius dixerim. Indem er also die pharisäische Gesinnung des Richtens über andere schonungslos tadelt, läßt er es vorsichtig dahingestellt, ob sie sich bei Angehörigen seines Ordens wirklich finde. — Bernhards eigenes Urteil über die verschiedenen Formen der Mönchtums würde man nicht richtig verstehen, wenn man, verleitet durch einige Äußerungen, die das zu sagen scheinen, es so auffaßte, als legte er den milderen und strengeren den gleichen Wert bei. Vielmehr hat, wie die Askese an sich etwas Löbliches und Heilsames ist, so auch die strengere Form derselben den Vorzug vor der milderen. Das strengere Mönchtum steht ihm zu dem milderen in einem ähnlichen Verhältnis wie das Mönchtum überhaupt zu dem Leben in der Welt. Auch dieses ist ja nicht schlechthin verwerflich, auch in ihm ist es möglich, zum Heil zu gelangen, aber der viel sicherere Weg ist das Mönchtum. Noch viel weniger ist das mildere Mönchtum zu verwerfen, aber höher steht,

er das eigentlich Tadelnswerte an den Cluniacensern und den meisten übrigen Mönchen überhaupt auf, ihre Pracht und Verschwendung, Weichlichkeit und Eitelkeit. Er schildert diese auf eine merkwürdige Weise an den Mönchen in der Art, wie sie das beste Tuch für ihre Kutten aussuchen, ganz ähnlich, wie andere für ihre weltliche Kleidung*). Den Mönchen, sagt er, gäben ihre Äbte das schlechte Beispiel. Er habe einen Abt mit 60 Pferden und noch mehreren in seinem Gefolge gesehen, „man sollte sie, wenn man sie vorbeiziehen sehe, nicht für Hirten der Seelen, sondern für Fürsten halten." Dies veranlaßte ihn, die Pracht und den Kunstreichtum in den Kirchen und Klöstern der Cluniacenser

---

bessere Aussichten eröffnet das strengere. Nur ist der Unterschied zwischen Weltleben und Mönchtum ein größerer als der zwischen milderem und strengerem Mönchtum. Darum mahnt Bernhard zwar, wo sich ihm immer eine Aussicht auf Erfolg zu eröffnen scheint, aufs entschiedenste zum Eintritt ins Kloster, rät aber nicht ebenso entschieden vor dem Übergang zu der strengeren Form des Mönchtums an, es solle jeder sich prüfen, ob er auch die Fähigkeit und Festigkeit besitzen werde, der strengeren Lebensweise treu zu bleiben, sonst ist es besser, bei dem zu beharren, was man einmal erwählt hat und zu leisten vermag (Apol. cap. 13, 31). Wo aber der Entschluß mit festem Willen gefaßt wird, da billigt ihn Bernhard nicht nur, sondern begrüßt ihn mit Jubel und zweifelt nicht, daß dadurch ein höherer Grad der Vollkommenheit erreicht wird (ep. 34), während der Übergang von der strengeren Form zu der milderen ihm als ein Abfall erscheint. D. H.]

*) Tu cucullam empturus lustras urbes, fora circuis, percurris nundinas, domos scrutaris negotiatorum, cunctam evertis singulorum suppellectilem, ingentes explicas cumulos pannorum, attrectas digitis, admoves oculis, solis apponis radio, quicquid grossum, quicquid pallidum occurrerit, respuis, si quid autem sui puritate ac nitore placuerit, illud mox quantolibet pretio satagis tibi retinere. L. c., cap. 10, § 26, p. 537.

zu tadeln. Merkwürdig ist, was er in dieser Beziehung sagt, indem man daraus sieht, was ihm, wenn auch nicht immer mit klarem Bewußtsein, als das Ideal des geistigen Christentums, einer wahrhaft geistigen Gottesverehrung, wie sie demselben entspreche, vorschwebte, wie er die Veräußerlichung der Religion, die sinnlichen Andachtsmittel nur als Herablassung zu der Menge der Schwachen, als Erziehungsmittel und Vorübung für jene höhere Stufe zu betrachten geneigt war. Es liegt dabei doch eigentlich die Unterscheidung der echt geistigen Gottesverehrung im Sinne des Christentums und der mit jüdischen Elementen vermischten Veräußerlichung zugrunde. Der echte Mönch sollte sich über die sinnliche Menge zu jener höheren Stufe erheben, in dem Mönchtum das geistigere Christentum seine Zufluchtsstätte finden. Er spricht sich so aus: „Ich übergehe die ungeheuere Höhe der Oratorien, die kostbare Ausschmückung, die sorgfältig ausgesuchten Gemälde, welche, den Blick der Betenden auf sich hinziehend, die Andacht zerstreuen und mir auf gewisse Weise den alten Zermoniendienst der Juden zurückzuführen scheinen. — Jener Dichter *) spricht: Was soll in dem Heiligtum das Gold? Ich aber sage: Sprecht ihr Armen, wenn ihr anders Arme seid, was soll bei den Heiligen das Gold? — Und etwas andres ist es mit den Bischöfen, etwas andres mit den Mönchen; denn wir wissen wohl, daß jene, da sie der Thörichten wie der Weisen Schuldner sind, die Andacht des in der Sinnlichkeit befangenen Volks, weil sie es nicht durch geistige Mittel können, durch sinnlichen Schmuck erregen. Wie aber bei uns, die wir alles Schöne und Kostbare der Welt um Christi willen verlassen, die wir alles, was den Sinnen schmeichelt, für

*) Persius Sat. II, v. 69.

nichts geachtet haben, um Christum zu gewinnen, wessen Andacht suchen wir dadurch zu erregen? Durch den Anblick dieser kostbaren, aber bewundernswerten Eitelkeit werden die Menschen mehr zum Schenken als zum Beten entflammt; durch die mit Gold bedeckten Reliquien werden die Augen genährt und die Kassen geöffnet. Es wird das schönste Bild eines Heiligen gezeigt und für desto heiliger gehalten, je farbiger es ist; die Menschen laufen, es zu küssen; sie bewundern mehr das Schöne, als sie das Heilige verehren." Über die Pracht *) der Klöster sagt Bernhard noch dieses: „Es ist hier eine so große und wunderbare Mannigfaltigkeit verschiedener Bilder, daß man mehr Lust hat, auf dem Marmor, als in den heiligen Scheiften zu lesen, lieber den ganzen Tag damit zuzubringen, alles einzelne zu bewundern, als im Gesetz Gottes nachzudenken. Mit dem, was den Armen gehört, wird den Augen der Reichen gedient. In den Kirchen mögen wir es dulden, weil es zwar den Eitelen und Habsüchtigen, nicht aber den Einfachandächtigen schädlich ist." Wir wollen hier nicht unbemerkt lassen, daß in diese Klagen über den maßloßen Gebrauch

*) Für diejenigen, welche Pracht, Industrie und Kunst des Zeitalters interessieren, setze ich Bernhards Worte hierher: Ponuntur in ecclesia gemmatae, non coronae, sed rotae circumseptae lampadibus sed non minus fulgentes insertis lapidibus. Cernimus et pro candelabris arbores quasdam erectas multo aeris pondere, miro artificis opere fabricatas, nec magis coruscantes superpositis lucernis quam suis gemmis. L. c. 12, 28, p. 539. Besonders tadelt er, daß auch die Fußböden mit prächtigen Heiligen- und Engelsbildern bemalt waren, daß die Klosterwände nicht bloß mit Heiligengemälden besetzt waren, sondern mit den mannigfaltigsten profanen Bildern wilder Tiere, kämpfender Ritter, Jäger mit Hörnern, mannigfaltigen Zusammensetzungen von Ungeheuern.

der Kunst beim Gottesdienst auch andere ausgezeichnete Männer der Zeit einstimmen, wie Johannes von Salisbury *) in Beziehung auf Kloster- und Kirchengesang sagt: „Es schändet auch den Gottesdienst selbst, so daß man vor den Augen des Herrn im Inwendigen des Heiligtums durch die Üppigkeit mutwilliger Stimmen, die sich zu zeigen suchen, durch eine weibische Melodie die staunende Seele zu erweichen sucht. Wenn man die überaus reichen, Modulationen aller verschiedenen Teile des Chors hört, sollte man es nicht für einen Menschen-, sondern Sirenengesang halten und die Leichtigkeit der Stimmen bewundern **). Wenn hier aber — fährt er fort — das gehörige Maß beobachtet wird, so befreit es die Seele von Sorgen, verscheucht die Bekümmernisse des Zeitlichen und erhebt die menschlichen Gemüter durch eine gewisse Mitteilung hoher Freude und Ruhe, freundlicher Entzückung in Gott zur Gemeinschaft der Engel. Aber woher soll man das Maß nehmen? — fragt er. Meine Zunge wird entzückt, sagt der Psalm, wenn ich dir singe. Wenn also aus der Fülle des Herzens der Mund das Lob des Herrn singt, wenn du mit Geist und Seele singst und mit Weisheit, so hältst du das rechte Maß auch ohne Kenntnis der Artikulationen der Kunst und besänftigst die Ohren des Höchsten nicht sowohl durch deine Stimme, als des Geistes Entzückung."

Der ehrwürdige Peter von Clugny zeigt seine christliche

*) Policrat., lib. I, c. 6.

**) Ea siquidem est ascendendi descendendique facilitas, ea sectio vel geminatio notularum, ea replicatio articulorum singulorumque consolidatio, sic acuta vel acutissima gravibus et subgravibus temperantur, ut auribus sui judicii fere subtrahatur auctoritas, et animus, quem tantae suavitatis demulsit gratia, auditorum merita examinare non sufficit.

Mäßigung und Sanftmut auch in der Art, wie er die Verschiedenheiten beider Orden beurteilte, der unchristlichen Eifersucht zu steuern und den Geist christlicher Liebe unter sie zurückzurufen suchte. In einem Briefe, durch welchen er den Abt Bernhard auffordert, zu diesem Zwecke mitzuwirken, ging er von dem Gesichtspunkte aus, daß zu allen Zeiten Verschiedenheiten in Rücksicht der äußerlichen Gebräuche zwischen verschiedenen Kirchen geherrscht hätten, ohne daß sie sich darum von der gegenseitigen Liebe entfernt, weil sie in jenen nichts dem Glauben und der Liebe Nachteiliges gefunden. So komme es auch bei den Orden nicht auf diese verschiedenen Gebräuche an, durch die sie sich von einander auszeichneten, da sie auf verschiedenen Wegen nach demselben Ziele, dem ewigen Leben, strebten. Es sei zwar wahr, daß die Cistercienser und Cluniacenser, obgleich sie derselben Benediktinerregel folgten, doch in der Anwendung sich von einander entfernten und von dem Buchstaben der Regel abwichen; aber es komme alles an auf die Gesinnung, in der es geschehe, die Liebe sei die Seele von allem Handeln, und diese müsse die Anwendung der Gesetze bestimmen. Er führt zum Beleg an die Worte des Heilands: „So das Auge hell ist, ist der ganze Körper licht," und jene schönen Worte Augustins: „Habe caritatem, et fac quicquid vis." Noch weiter führt er diesen Grundsatz aus in einem andern, zur Verteidigung gegen die Vorwürfe der Cistercienser an Bernhard geschriebenen Briefe *). Um nämlich seinen Orden gegen die Beschuldigung der Abweichung von der Benediktinerregel zu rechtfertigen, beruft er sich auf die Beispiele vieler Konzilien und Päpste, welche die älteren Kirchengesetze nach dem verschiedenen Zustande und Bedürfnisse der Zeit modi-

*) Epp. Petri Cluniac. I. 28.

fiziert und verändert hätten. Darauf läßt er sich die Einwendung machen: höheres Ansehn und höhere Heiligkeit hätten sie dazu berechtigt, und antwortet darauf: auch sein Orden zähle unter seine Mitglieder Männer, die von der Kirche als Heilige verehrt würden; doch es komme hier nicht auf die Heiligkeit an, sondern auf das Ansehn, und in dieser Rücksicht seien die Äbte von Clugny ebenso viel für ihren ganzen Orden, als die Päpste für die ganze Kirche und die Bischöfe für ihre besondere Diöcese. Überhaupt aber reiche weder das Ansehn, noch die Heiligkeit hin zur Rechtfertigung dieser Veränderungen: denn die Heiligkeit und das Ansehn der Späteren dürften nicht mit der Heiligkeit und dem Ansehn der Früheren in Widerspruch geraten: entweder dieses Frühere, der Veränderung Bedürftige, oder das an die Stelle desselben Getretene müsse in diesem Falle schlecht sein. Man müsse daher einen Maßstab haben, diese Veränderungen zu beurteilen, durch welchen frühere und spätere Offenbarungen Gottes und der Gesetze der Kirche miteinander, wenngleich im Buchstaben verschieden, im Geist übereinstimmten; und dieser Maßstab sei die Liebe; sie sei frei in allem ihren Thun, indem sie für das Heil der Menschen nach den verschiedenen Bedürfnissen und Zuständen der verschiedenen Zeiten sorge; sie dürfe Gesetze geben und verändern. Die Gesetzgeber der Kirche und die Päpste seien nur Sekretäre der Liebe, denn die Liebe sei der heilige Geist; auch die Propheten seien nichts anders als dessen Sekretäre gewesen, man dürfe sich aber nicht schämen, den Propheten ähnlich zu sein; obgleich die von dem Geist der Liebe eingegebenen Gesetze sich veränderten, sei in ihr selbst doch kein Wandel, sie bleibe sich immer gleich*). Die

*) Sed nec indignum est sancto, caritatis vocari notarium.

Cistercienser seien also die Verletzer der Regel Benedikts, indem sie gegen den Geist derselben, die Liebe, fehlten, an äußerlichen Dingen, die sich verändern müßten nach den verschiedenen Zuständen der Menschen, festhielten zum Nachteil der Menschen. — Wir müssen aus diesem Briefe noch einige für die Charakteristik des Zeitalters merkwürdige Beschuldigungen gegen den Cluniacenserorden und die Gründe, durch welche Peter sie widerlegt, hervorheben. Die Mönche — sagte man gegen die Cluniacenser — sollten das Bild der apostolischen Gemeinschaft darstellen, gar keine Besitzungen haben, sondern von ihrer Hände Arbeit leben, keine Pfarrkirchen besitzen, keine Zehnten und Erstlinge, wie die Cluniacenser, erhalten; denn diese kämen allein den Geistlichen zu, welche dafür den Kirchen dienten. Darauf antwortete Peter: „Wer ist mehr berechtigt, die Oblationen der Gläubiger anzunehmen, die Mönche, welche beständig für die Sünder zu Gott beten, oder die Geistlichen, welche jetzt, wie wir sehen, mit dem größten Eifer nach dem Zeitlichen trachten, und dabei, was das Geistliche und das Heil der Seelen betrifft, gänzlich vernachlässigen?" Ein noch härterer Vorwurf gegen die Cluniacenser war, daß sie Schlösser, Villen, Bauern, Sklaven, Mägde, Zölle ohne Unterschied als Geschenke annähmen, und diese Besitzungen gegen Angreifende auf alle Weise verteidigten. Darauf antwortete der Abt Peter: „Die Besitzungen werden von den Mönchen zu einem weit besseren Gebrauch angewandt, die Bauern weit besser be-

---

Joannes enim in epistola sua Deum caritatem vocat (1 Jo. 4). Et Gregorius in Homiliis ait: Spiritus sanctus amor est. Amor vero caritas est. Ergo Spiritus sanctus caritas est. Non est igitur ei indignum, Spiritus sancti esse notarium. Nam et ejus notarii prophetae omnes fuerunt. Non dedecet autem eum similem esse prophetis. Bibl. Cluniac., p. 692.

handelt als von den Weltlichen. Es ist wohl am Tage, wie die weltlichen Herrn über die leibeigenen Bauern ihre Herrschaft ausüben; sie sind nicht zufrieden mit ihren gewöhnlichen und schuldigen Diensten, sondern eignen sich die Güter mit den Personen, und die Personen mit den Gütern immer unbarmherzig zu. Daher kommt es, daß sie außer den gewöhnlichen Abgaben drei- bis viermal im Jahre, oder so oft sie wollen, ihre Güter plündern, sie mit unzähligen Frondiensten drücken, schwere und unerträgliche Lasten ihnen auflegen. Dadurch nötigen sie dieselben auch gewöhnlich, das eigene Land zu verlassen und in fremde Länder zu fliehen; und was noch schlechter ist, sie scheuen sich nicht, die Menschen selbst, welche Christus mit so teurem Preise, das ist seinem Blute, losgekauft, für etwas so Elendes, für Geld feil zu bieten. Die Mönche aber machen nur von den gesetzmäßigen und schuldigen Diensten, sich Lebensunterhalt zu verschaffen, Gebrauch, drücken sie nicht durch Abgaben, erhalten sie sogar; wenn sie dieselben in Armut sehen, von ihrem Eigenen, sie behandeln die Leibeigenen wie Brüder und Schwestern *)." Ferner führt er den Vorwurf gegen die Cluniacenser an, daß sie nicht der strengen Regel gemäß durch Händearbeit sich ernährten. Und er antwortete darauf: Es sei hier die Absicht der Regel nur, daß die Mönche nicht müßig seien; wenn diese Absicht auch durch andere gute Werke erreicht werden könne, so bedürfe es keiner

---

*) Wenngleich von Mönchen, die unter Leitung eines so frommen und milden Mannes, wie des Abtes Peter von Clugny, standen, dies mit Recht gesagt werden konnte, so findet es doch gewiß nicht bei allen Mönchen überhaupt seine Anwendung. Diese machten es zum Teil nicht besser als die weltlichen Herren, wie Abälard in seinem Sermo de Joan. bapt., opp. p. 952 mit Unwillen ihnen dies zum Vorwurf macht.

Händearbeit, und die geistigen Übungen seien den leiblichen vorzuziehen*). „Es thut mir längst sehr leid", — schrieb er ein andermal an Bernhard**) — „daß dieselben Menschen, welche bis auf diese Stunde Hunger und Durst leiden und nackt sind, mit ihren Händen arbeiten, und fast ganz dem großen Paulus nachfolgen, das, was das schwerste ist, thun, das Leichte unterlassen. Ein solcher Mensch bist Du; Du beobachtest das schwere Gebot Christi, fastend, wachend, dich ermüdend, arbeitend, und willst nicht das leichte beobachten, daß Du liebest***)." Er fordert den Bernhard auf, wenn sie auch die verschiedenen, die Zwietracht erregenden Gebräuche und Trachten nicht ablegen wollten, es doch wenigstens dahin zu bringen, daß die Cistercienser die Cluniacenser in ihre Klöster aufnähmen, so daß durch das öftere Zusammensein die Liebe wiederhergestellt werde. Er habe schon vor funfzehn Jahren diese Erlaubnis in

*) Si sane corporalia opera spiritualibus exercitiis praeferentur, nequaquam Maria ad pedes Domini sedere et verba ejus indesinenter audire a caeteris operibus otiosa elegisset, nequaquam Dominus eam optimam partem elegisse dixisset. L. c., p. 670. Auch in dem dialog. inter Cluniac. et Cisterciens., t. V, anecd. Martene et Durand., p. 1574, wird das Verhältnis der beiden Orden zu einander so bestimmt, daß die Cistercienser mehr dem beschaulichen, die Cluniacenser mehr dem thätigen Leben sich widmen sollten. Lesen und Gebet war bei den letzteren abwechselnd; man tadelte an ihnen das Studium der alten heidnischen Dichter; litterarische Arbeiten wurden in ihren Klöstern sehr begünstigt, so daß die Abschreiber alter Bücher von dem Besuchen der üblichen kanonischen Stunden dispensiert waren.

**) Epp. VI, 4.

***) Oft sprach Peter, wie hier, gegen den Mönchspharisäismus. L. IV, ep. 12. Er empfahl die Karthäuser als nicht unter diejenigen gehörend, qui liquant culicem et camelum glutiunt, h. e. qui irritum faciunt mandatum dei propter traditiones hominum, et decimantes mentam dimittunt, quae sunt graviora legis, judicium et

Rücksicht aller Klöster außer Clugny erteilt und wolle sie, wenn sie dies bewilligten, auch auf dies Hauptkloster ausdehnen *).

## II.

## Von dem Schisma nach dem Tode des Papstes Honorius II. bis auf Eugenius III. 1130—1145.

### A. Bernhards Wirksamkeit zur Wiederherstellung des Kirchenfriedens.

Man kann sich nicht darüber wundern, wenn die Papstwahlen oft von heftigen Unruhen und Spaltungen begleitet waren, wenn man an die Verweltlichung des römischen Klerus, an die mannigfachen Parteiungen in den großen römischen Familien, an die verschiedenen Einflüsse, durch welche sich die Kardinäle bestimmen ließen, denkt. Schon bei der Wahl des letzten Papstes, Honorius II. **), war eine Spaltung

misericordiam et fidem. Non enim praecipue in cibis et potibus, in vestibus, in laboribus vel similibus regnum Dei consistere putant.

*) [Es handelte sich hier darum, ob reisende Mönche des anderen Ordens nur wie die übrigen Fremden im Hospiz des Klosters Aufnahme finden, oder ob sie wie Ordensgenossen in das Innere des Klosters zugelassen werden und während ihres Aufenthaltes an dem Gemeinschaftsleben der Mönche teilnehmen sollten. D. H.]

**) Leo Frajapani, welcher den Lambert von Ostia zur päpstlichen Würde zu erheben wünschte, suchte auch damals besonders zu verhindern, daß die Kardinäle frühere Zusammenkünfte hielten; erst drei Tage nach dem Tode des Papstes sollten alle zusammenkommen und

entstanden, welche wahrscheinlich bedeutendere Folgen hervorgebracht hätte, wenn nicht des Honorius Mitbewerber, der Kardinal Bukkapeku, der schon auf gesetzmäßige Weise zum Papst gewählt war, das Beispiel einer zu Rom seltenen Selbstverleugnung gegeben, freiwillig, um die Ruhe wiederherzustellen, auf die höchste der menschlichen Würden Verzicht geleistet hätte. Der Kardinalbischof Lambert von Ostia, der darauf unter dem Namen Honorius II. die päpstliche Würde erlangte, war gar nicht auf kanonische Weise gewählt, sondern mit tumultuarischem Ungestüm durch die mächtigste Familie der römischen Großen, die Frangipani, die seit langer Zeit einen großen Einfluß auf die Papstwahlen behauptete, erhoben worden. Es war zu erwarten, daß nach dem Tode dieses Papstes der Kampf der Parteien von neuem ausbrechen werde. Zwar hatten sich noch vor dem Tode des Honorius die Kardinäle mit einander verabredet, um alle Unruhen zu verhüten, die kanonischen Vorschriften der Papstwahl genau zu beobachten, deswegen dem Gebrauch gemäß in der Kirche des heiligen Markus sich zu versammeln und zu einer einstimmigen Wahl sich zu vereinigen. Aber der Kampf zweier Parteien, durch welche sie getrennt waren, verhinderte den Erfolg dieser Übereinkunft, obgleich man sie mit den feierlichsten Verpflichtungen eingegangen war. Eine Partei der Kardinäle nämlich wünschte den Enkel eines reichen jüdischen Wucherers, der zur christlichen Kirche übergetreten

---

gemeinschaftlich eine kanonische Wahl anstellen. Er gebrauchte die List, daß er den Kaplänen der einzelnen Kardinäle auftrug, ihren Herren, ohne daß sie es bemerkten, unter dem schwarzen Überkleide (cappa) das rote bischöfliche Gewand (pluviale), in dem sie als Päpste erscheinen mußten, anzulegen, um so allen einzelnen auf die päpstliche Würde Hoffnung zu machen. S. vit. Honor. papae ex Ms. Pandulphi Pisani ap. Muratori script. rer. Italicar., t. III, p. 421.

war und von seinem Paten, dem Papste Leo IX., den Namen Leo angenommen hatte, den Kardinal Petrus Leonis, der schon lange Zeit nach der päpstlichen Würde gestrebt hatte, durch die Dienste, die sein Vater der römischen Kirche geleistet, durch seine eigene Thätigkeit, seine ausgebreitete Familie und seine litterarische Bildung großes Ansehen erlangt, zum Papst zu wählen*). Und dies konnte dieser Partei desto leichter gelingen, da Petrus Leonis durch seine großen Reichtümer und seine zahlreiche Familie sich unter den römischen Großen und unter dem Volke eine bedeutende Partei gemacht hatte. Aber die angesehene Familie der Frangipani und diejenigen Kardinäle, welche dem verstorbenen Papste am nächsten gestanden hatten, wie vornehmlich der Kardinalkanzler Haimerich, durch dessen Hände die wichtigsten Angelegenheiten der christlichen Kirchen und Reiche gegangen waren, haßten keinen mehr als den Petrus Leonis, und wollten ihm einen durch litterarische Bildung ausgezeichneten und wegen seines Lebenswandels geachteten Mann, den Kardinal Gregorius, entgegenstellen. Kam es zu einer kanonischen Wahl nach der getroffenen Verabredung, so konnten sie leicht durch die große und mächtige Partei des Petrus Leonis überstimmt werden. Sie waren wohl absichtlich, um ihre Gegner desto sicherer zu täuschen, den Vertrag eingegangen, und beschlossen, ihnen zuvorzukommen. In der Nacht, gleich nach dem absichtlich geheim gehaltenen Tode des Honorius, versammelten sie sich an einem verborgenen Orte und wählten den Gregorius zum Papst, und er nannte sich Innocenz II. Man verbreitete das Gerücht, der noch lebende Papst Honorius habe ihn selbst empfohlen.

*) [Über das Geschlecht der Pierleoni vgl. Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter IV, 391 ff. D. H.]

Natürlich wurde die entgegengesetzte Partei, sobald sie dies erfuhr, desto mehr erbittert durch diese ohne ihr Wissen der Verabredung zuwider vorgenommene Wahl. Da sie diese als durchaus ungültig betrachteten, versammelten sie sich in der Kirche des heiligen Markus und wählten zum Papst den Kardinal Petrus Leonis, der sich Anaklet II. nannte*).

*) Ich folge hier den verglichenen gleichzeitigen Nachrichten des Abts Suger in vita Ludovici grossi ap. Du Chesne script. franc. p. 317, und des Chronic, Mauriniac., ibid. p. 376. Der erste sagt: Ecclesiae Romanae majores ac sapientiores ad removendum ecclesiae tumultum consensisse apud S. Marcum et nonnisi Romano more celebrem fieri electionem; dann von Innocenzens Freunden: qui assiduitate et familiaritate propiores apostolico fuerant (noch deutlicher das Chronikon: Cardinales qui cum Cancellario ibi aderant et Honorio infirmanti assederant) timore tumultuantium Romanorum illuc convenire non audentes (bestimmter das Chronikon: ut Petrum quendam, qui seculariter ad papatum videbatur aspirare, spe sua frustrarent) antequam publicaretur domini papae decessus caet. Daß man die Wahl des Innocenz habe beschleunigen müssen, um den Petrus Leonis auszuschließen, giebt auch der leidenschaftliche Arnulph Sagiensis, de schismate, ap. Muratori III, 428, lit. E, zu verstehen. Man vergleiche damit den Brief des Kardinals Peter von Porto, des vornehmsten der Partei Anaklets: Neglecto ordine, contempto canone, spreto etiam ipso a vobis condito anathemate me inconsulto priore vestro, cum essetis novitii et paucissimi caet. Baron. Annal. ad a. 1130 N. X. — Über den Petrus Leonis und seine Familie findet man das Sicherste und Ausführlichste in Chron. Mauriniac. l. c. Petrus Leonis hatte auf der Universität Paris seine Studien gemacht, auf seiner Rückkehr nach Italien wurde er Mönch zu Clugny, von Calixt II. erhielt er die Kardinalswürde und wurde als Legat nach Frankreich gesandt. Daß er unter diesem in großem Ansehn stand, erhellt auch daraus, weil der berühmte Abt Gottfried von Vendôme seine Schrift über die Investitur ihm widmete. Der Schilderung seines leidenschaftlich heftigen Gegners, des Arnulph Sagiensis, kann man natürlich nicht trauen. Daß Peter Leonis die Kirchen geplündert, die prächtigsten Kirchen-

Es gehörte zur Scheinform der Zeit, daß beide Päpste, obgleich sie nichts angelegentlicher suchten und alle ihre Kräfte

---

gefäße habe umschmelzen lassen, um den Ertrag zu Bestechungen und Schenkungen zu gebrauchen, erzählen alle von Innocenzens Partei, und Bernhard schreibt es in dem Briefe an die Römer selbst als ein allgemein bekanntes Faktum. Peter von Porto hingegen sagt ganz kalt in jenem oben angeführten Briefe: Depraedationem illam et crudelitatem, quam praetenditis, non videmus. Etwas Historisches muß aber wohl der einstimmig und gleichförmig wiederholten Beschuldigung zugrunde liegen. Ausgemacht ist es wohl, daß Petrus Leonis ungesetzmäßige Mittel anwandte, um zur päpstlichen Würde zu gelangen, daß hingegen Innocenzens Wahl, wenngleich der Form nach nicht kanonisch, doch im Grunde anständiger und gesetzmäßiger war. Es ist das schon ein vorteilhaftes Zeugnis für diesen, daß sein Gegner keine persönlichen Beschuldigungen gegen seinen Charakter, sondern nur gegen die Häupter seiner Partei vorbringen konnten. [Die Doppelwahl des Jahres 1130 ist in neuerer Zeit Gegenstand sehr eingehender Untersuchungen geworden. Vgl. Zöpffel, Die Papstwahlen 1871, S. 269 ff. Mühlbacher, Die streitige Papstwahl des Jahres 1130, Innsbruck 1876. Giesebrecht IV, 54 ff. Bernhardi Lothar, 281 ff. Die gründlichste und schärfste Erörterung hat Mühlbacher gegeben. Das Ergebnis ist ein für die Wahl Gregors (Innocenz II.) durchaus ungünstiges. Weder war Haimerich befugt, die Wahlversammlung zu berufen, was vielmehr dem Bischof von Porto als Vorsteher des Kardinalkollegiums zustand, noch konnte, bevor sämtliche Kardinäle benachrichtigt waren, ein Teil derselben, und vollends eine Minderheit, kompetent sein, zur Wahl zu schreiten. Diese war also ohne Zweifel rechtlich völlig ungültig, und zwar handelte es sich hier nicht bloß um Vernachlässigung bloßer Formalitäten, sondern um einen gröblichen Rechtsbruch, den Haimerich mit seiner Partei begangen hat. Gegen die Gültigkeit der nachher von der Majorität vorgenommenen Wahl Pierleonis (Anaklets II.) ließ sich nur die Bestimmung anführen, auf welche sich Bernhard ep. 156, 8 beruft, daß, nachdem eine Wahl geschehen sei, eine zweite nicht eher vorgenommen werden dürfe, als bis die erste förmlich annulliert sei; es war aber doch fraglich, ob diese Bestimmung auch in einem Falle wie der vorliegende anwendbar sei,

aufboten, um sich im Besitz des Papsttums zu behaupten, doch gezwungen sein mußten, eine so große Last wie die

---

in welchem die erste Wahl von einer dazu gar nicht kompetenten Versammlung vollzogen war. Bei allen den folgenden Verhandlungen zeigt sich denn auch, daß die Rechtsfrage die schwache Seite der Partei Innocenz II. bildete, man legte deshalb das Hauptgewicht auf die Würdigkeit der Person. In dieser Hinsicht waren die Innocenzianer ohne Frage im Vorteil, die Gegner haben auch in ihren leidenschaftlichsten Schriftstücken die Person dieses Papstes nicht angetastet — ein Beweis, daß sein Ruf ein völlig makelloser war. Daß dasselbe von Anaklet gelte, wird man, so wenig auch auf die schmutzigen Beschuldigungen Arnulfs zu geben ist, nach den von Mühlbacher (S. 76 ff.) beigebrachten Zeugnissen nicht behaupten können; Bernhardi (Lothar, S. 284 f.) urteilt offenbar mit Voreingenommenheit für Anaklet. Nun erklärt sich hieraus freilich noch keineswegs, weshalb man so energische Anstrengungen machte, um Pierleoni von der päpstlichen Würde auszuschließen und weshalb sein Gegner ungeachtet der rechtlichen Ungültigkeit seiner Wahl doch zur Anerkennung gelangte. Wohl ist glaublich, daß Haimerich auch aus persönlichen Gründen gegen Pierleoni gearbeitet hat, weil er nicht hoffen konnte, unter diesem seine Stellung und seinen Einfluß zu behaupten, und sehr wahrscheinlich ist die Vermutung Bernhardis, daß schon bei Lebzeiten Honorius II. gewisse Verständigungen zwischen dem Kanzler und den Vertretern der streng kirchlichen Richtung in Deutschland und Frankreich stattgefunden haben. Grade aber wenn das der Fall war, kann man um so weniger annehmen, daß nur persönliche Gründe Haimerichs entscheidend gewesen wären, vielmehr muß bei jenen Männern die Überzeugung vorgewaltet haben, daß die Erhebung Pierleonis der Kirche nicht förderlich sein werde — und dies vor allem doch wohl aus dem Grunde, weil man erwartete, daß er für seine Regierung mehr die Interessen seines Hauses als die der Kirche werde maßgebend sein lassen. Ob diese Annahme begründet war, darüber ein eigenes Urteil abzugeben, dazu sind wir heutzutage nicht hinreichend unterrichtet; der Umstand aber, daß der leidenschaftslose Peter von Clugny gegen seinen Ordensgenossen Partei nahm, fällt schwer gegen diesen in die Wagschale. D. H.]

Regierung der ganzen Kirche zu übernehmen. Innocenz sträubte*) sich mit Thränen, warf zweimal das päpstliche Gewand, das man ihm mit Gewalt umgelegt hatte, von sich ab, und schilderte der Versammlung seine gänzliche Unwürdigkeit. Nur durch die angedrohte Exkommunikation, durch die Vorstellung, daß seine Wahl das einzige Mittel sei, die Kirche vor der Abhängigkeit und Zerrüttung, in welche sie durch den Sieg des Petrus Leonis versinken würde, zu schützen, konnte man ihn bewegen, die päpstliche Würde endlich anzunehmen**). Auch Anaklet klagte in seinem Briefe an die Fürsten, daß er in die Fluten des tobenden Meeres hineingeworfen und gezwungen worden sei, die große Last, der seine Kräfte am wenigsten gewachsen seien, anzunehmen, da er dem göttlichen Willen gehorchen müsse. Heftige und zerrüttende Unruhen zu Rom waren die nächste Folge dieser Spaltung. Innocenz hatte zuerst in dem festen Schlosse der Frangipani Schutz gesucht gegen die zahlreiche und mächtige Partei seiner Gegner. Auch hier glaubte er sich bald nicht mehr sicher; er konnte am freiesten zu wirken, am leichtesten über seine Feinde zu siegen hoffen, wenn er sie fürs erste sich selbst überließ und sich in das Land zurückzog, wo die angesehensten mit seiner Partei verbundenen Bischöfe, die Häupter der weit verbreiteten, bedeutendsten Orden lebten, nach Frankreich, wo schon oft die Päpste, durch Unruhen von ihrem Sitze verdrängt, eine Zuflucht gefunden

*) Man vergleiche den Arnulf Sagiensis l. c. und Anaklets Briefe bei Baron l. c.

**) [Daß diese Angaben, die sich bloß bei Arnulf finden, mehr als zweifelhaft sind, s. Mühlbacher a. a. O., S. 107. Wohl ist glaublich, daß Innocenz sich gesträubt hat, weil das nach den Begriffen der Zeit Sache der Schicklichkeit war, aber mehr als diese erforderte, hat er schwerlich gethan. D. H.]

hatten. Dahin reiste Innocenz mit allen Kardinälen seiner Partei, nachdem er Gesandte vorausgeschickt, Bericht zu erstatten von seiner Wahl und dem Hergang derselben, und den König Ludwig VI. um seinen Schutz zu bitten. Dieser überließ die Entscheidung über die Gültigkeit der einen oder anderen Papstwahl den Bischöfen seines Reichs, die sich dieser Untersuchung wegen zu Estampes versammelten*). Der Abt Bernhard wurde von dem Könige und den Bischöfen zu dieser Verhandlung zugezogen, da seine Stimme am meisten galt. Das Unkanonische der Wahl des Innocenz konnte keinen abschrecken, denn selten waren in dieser Zeit ganz kanonische Wahlen; es war nur die Frage, welcher von beiden Männern der würdigste sei. Bernhard war eingenommen für den Innocenz, der auch wohl durch sittliche Vorzüge vor dem Anaklet ausgezeichnet war. Der ränkevolle Ehrgeiz, dessen dieser beschuldigt wurde, war ihm verhaßt. Er sprach für den Innocenz mit der ihm eigenen Beredsamkeit. Seine Rede wirkte auf die Versammlung, von der ohnehin ein großer Teil dem Innocenz geneigt war; er wurde einstimmig als Papst anerkannt. Auch der ehrwürdige Peter von Clugny ergriff die Partei desselben, obgleich Anaklet Mönch zu Clugny gewesen war und sich insbesondere an die Cluniacenser als seine Brüder gewandt hatte. Er sandte dem Innocenz 60 Pferde**) mit einer

*) Am bestimmtesten und sichersten beschreibt die Reise des Papstes das Chronic. monasterii Mauriniac., in welchem sich Innocenz auf dem Wege von Chartres nach Lüttich mehrere Tage aufgehalten hatte. Suger sagt von dem Konzil zu Estampes, der König habe die Untersuchung anstellen lassen, magis de persona quam de electione; — fit enim saepe, ut Romanorum tumultuantium quibuscunque molestiis ecclesiae electio minus ordinarie fieri valeat.

**) Das erzählt Orderic., Vital. hist. eccles. ap. Du Chesne

ehrenvollen Begleitung entgegen, ihn und seinen Hofstaat nach Clugny zu führen, wo er sich elf Tage aufhielt, und dies trug viel bei, ihm größeres Ansehen in der Kirche zu verschaffen. Nach Clugny schickte ihm, ihn zu bewillkommnen, der König Ludwig eine vornehme Gesandschaft entgegen, an deren Spitze der Abt Suger stand. Bei dem Kloster St. Benoit sur Loire kam ihm der König selbst mit seiner ganzen Familie ehrerbietig entgegen. Er fiel nach dem Gebrauche der Zeit zu seinen Füßen, seinen Gehorsam ihm versprechend. Es ist charakteristisch, daß, als der Papst nachher in Paris einzog, die damals so viel bedrückten Juden*) ihm entgegenkamen und ihre heiligen Schriften verhüllt ihm zum Geschenk brachten. Er nahm sie freundlich auf und sprach zu

---

script. Norman. a. h. a. Peter von Clugny selbst sagt von sich l. II, ep. 3, zu diesem Papst: Inter studia partium, inter divisiones cordium, exerto semper gladio, quantum personae vel officii mei qualitas patiebatur, semper perstiti, nec illum unquam a sanguine etiam carissimorum cum necesse fuit prohibui. Quoscunque mihi et Cluniacensi ecclesiae qualibet amicitia junctos reges et principes, nobiles et ignobiles agnovi, hos majestatis vestrae pedibus subdere, per meipsum sive per alios loquendo, scribendo, mandando, terrendo, mulcendo pro posse non distuli. — Sit ubicunque occurrerit — schreibt er demselben l. I, ep. 1 — habitatio vestra, manebit ubique vobiscum obedientia et devotio nostra, quoniam et secundum poetam: „Vejos habitante Camillo, illic Roma fuit.“

*) Von diesen sagt der Jude, welcher in dem unter dem Namen Abälards von Rheinwald herausgegebenen Dialogus de summo bono (Berlin, 1831) redend eingeführt wird, p. 10: Nonne in omnes dispersi nationes soli sine rege et principe terreno tantis exactionibus gravamur, ut singulis fere diebus vitae nostrae miserae redemptionem exsolvamus intolerabilem? Tanto quippe nos contemptu et odio digni censemur ab omnibus, ut quisquis nobis aliquam inferat injuriam, id maximam credat justitiam et summum deo sacrificium oblatum.

ihnen: „Der allmächtige Gott nehme die Decke von euren Herzen.“ Bernhard war unterdessen nach der Normandie gereist, um den König Heinrich von England zur Anerkennung des Innocenz zu bewegen. Diesen hatten nämlich die Bedenklichkeiten, die ihm seine Bischöfe gegen die Rechtmäßigkeit der Wahl des Innocenz gemacht, ungünstig gegen ihn gestimmt, und vielleicht ebenso viel und noch mehr als dieses hatten auf ihn die Gründe eingewirkt, welche einer der bedeutendsten Anhänger Anaklets, der Bischof Gerhard von Angoulême, ihm entgegenhielt: Anaklet und seine Partei hätten durch ihre eigenen Reichtümer und durch alle Einkünfte des Papsttums, die sich in ihren Händen befänden, genug zu ihrem Unterhalt; wenn der König hingegen die Partei des Innocenz ergreife, werde es ihm und seinem Reiche lästig sein, und eine Schande für ihn, wenn die andere Partei siege. Es sei nichts unerträglicher, als ein armer Römer, dem man gehorchen müsse*). Bernhard hatte Mühe, diese Bedenklichkeiten zu heben. Zuletzt, da seine Vorstellungen fruchtlos blieben, sagte er: „Ihr fürchtet Euch, eine Schuld auf Euch zu laden, wenn Ihr dem Innocenz gehorcht; laßt das nur Eure Sorge sein, wie ihr Euch wegen Eurer übrigen Sünden vor Gott verantworten könnt, diese Schuld überlaßt mir, ich will sie wohl über mich nehmen.“ Dies Wort des verehrten Mannes war hinreichend, ihn zu beruhigen**).

---

*) Vgl. Arnulph Sagiens. Diese Gründe waren wahrlich nicht ganz untriftig; denn Orderic., Vital. ad a. 1130, erzählt, der Papst habe dies Jahr Frankreich mit seinen römischen Offizialen und Höflingen zur großen Beschwerde der französischen Kirche durchreist.

**) [Da Bernhard als Unterhändler in Sachen des Innocenz an Heinrich gesandt war, so gebührt ihm jedenfalls ein Anteil an der Anerkennung desselben durch den König von England. Daß aber er

Er führte den König Heinrich darauf nach Chartres zum Papste, dem er seine Verehrung bezeugte. Zwei Fürsten, der Herzog Lothar von Sachsen und der Herzog Konrad, aus dem den Päpsten verhaßten schwäbischen Hause, machten einander damals die Kaiserkrone streitig. Der verstorbene Papst hatte den ersteren als Kaiser anerkannt, den Herzog Konrad exkommuniziert; daher sahen auch Innocenz und Anaklet, sich beide als rechtmäßige Päpste betrachtend, dies Urteil ihres Vorgängers als gültig an. Beide baten den Herzog Lothar als den rechtmäßigen Kaiser und den Verteidiger der Kirche um seinen Schutz und bezeugten ihm ihre Geneigtheit für sein Interesse. Merkwürdig ist der Brief*) der römischen Großen an den Kaiser, weil der Keim der späteren Unruhen, der Stolz der Stadt, die sich immer noch zur Weltbeherrscherin bestimmt glaubte, sich darin zu erkennen giebt. „Wahrlich", — schrieben sie ihm — „wenn Ihr unser und unseres Klerus Fürst zu sein wünscht, wenn Ihr nach des römischen Reiches Fascen und Ruhm trachtet, so müßt Ihr Euch in die römischen Gesetze fügen und dürft die Herzen Eurer Bürger und des römischen Senats nicht verwunden. Bis jetzt haben wir Euch nicht so von Herzen geliebt (in Italien wurde Konrad mehr begünstigt) und keinen Teil genommen an der Beförderung Eurer Ehre und Herrschaft. Nachdem wir aber des Herrn

---

allein es gewesen, der dessen Entschluß bestimmt habe, und zwar durch das oben angeführte Wort, glaubt man eben nur dem Biographen Bernhards. Zwei Umstände mußten bei Heinrich stark für Innocenz ins Gewicht fallen, erstens die Stellung der Cluniacenser, mit denen er in sehr enger Verbindung stand, zweitens die Thatsache, daß Innocenz bereits in Frankreich und Deutschland anerkannt war. D. H.]

*) Man findet diesen Brief in Baron. Annal. ad a. 1130, N. XXIV.

Papstes besondere Liebe zu Eurer Person erkannt, hat uns derselbe Eifer für Euer Interesse ergriffen und wir wünschen Eure Majestät fernerhin durch die gebührende Ehre zu verherrlichen". Doch auch in Deutschland hatten sich schon die angesehensten Bischöfe für Innocenz erklärt. Daher nahm der Kaiser auf die Briefe Anaklets und der Römer keine Rücksicht und forderte durch eine ehrenvolle Gesandtschaft Innocenz, den er als Papst anerkannte, auf, selbst nach Deutschland zu kommen. Innocenz trat jetzt die Reise dahin an, begleitet von Bernhard, der immer um ihn war und durch seine Thätigkeit, insbesondere seine Beredsamkeit ihm diente. Zu Lüttich kamen sie mit dem Kaiser Lothar zusammen. Dieser zog ihm mit einem großen, glänzenden Gefolge von Bischöfen und weltlichen Großen auf der Straße, wo die Hauptkirche war, entgegen. Er stieg von seinem Pferde ab und ging mitten durch die Versammlung zum Papste. Dann führte er ihn zur Kirche, mit der einen Hand des Pferdes Zügel haltend, in der andern den Stab zur Verteidigung der Kirche. Als nach diesen gewöhnlichen Ehrenbezeugungen der Papst ihn zu seinem Schutz aufforderte, zeigte er sich zwar sehr bereitwillig dazu, doch hielt er bei dieser Veranlassung dem Papst auch vor, wie viel das Reich schon um der Kirche willen verloren habe, und berührte mit besonderem Nachdruck den mißlichen Punkt der Investitur, der schon so vielfachen Streit zwischen dem Reiche und der römischen Kirche veranlaßt hatte*). Schon wurden alle römischen Prälaten bestürzt und fürchteten noch größere Ge-

*) Otto Frising. Chronicon l. III, cap. 18, p. 149, ap. Urstis. Vit. Bernard. lib. II auct. Ernald., cap. 1, § 5. — Suger p. 318 und Chronicon Mauriniac., p. 377, lit B., erwähnen bloß die ehrenvolle Aufnahme durch den Kaiser.

fahr als diejenige, welche sie zu Rom bedroht hatte. Aber Bernhard stellte mit großer Kraft dem Kaiser das Unrechtmäßige seiner Forderung vor, daß er davon abstand, und beide schieden in vollem Frieden von einander, nachdem er versprochen, im nächsten Jahre den Papst mit bewaffneter Macht nach Rom zu führen. Später schrieb Bernhard darüber an den Papst: „Aber auch zu Lüttich konnte Euch das Schwert des Barbaren, das Euren Hals bedrohte, nicht zwingen, daß Ihr den unberechtigten Forderungen des zürnenden Königs nachgabt*).“ Zwar war Innocenz von den meisten angesehenen Bischöfen und Äbten als Papst anerkannt, doch hatte Anaklet in mehreren Gegenden noch manche angesehene Bischöfe auf seiner Seite. Die Anhänger beider Päpste verfolgten einander mit heftiger Leidenschaft und sprachen gegenseitig wider einander den Fluch aus, und es entstand aus diesem Kampfe eine traurige Verwirrung in mehreren Kirchen und Klöstern; denn wie zu Rom von den beiden Parteien zwei Päpste, so wurden hier zwei Äbte und zwei Bischöfe, der eine von der Partei, die sich an den Innocenz, der andere von der Partei, die sich an den Anaklet hielt, gewählt. Und beide, wie ihre Parteigänger, bestritten einander mit unchristlicher Leidenschaft. Unbefangenere mußten wohl bemerken, wie unbegründet das Verdammungsurteil war, das die einen über die anderen aussprachen, da die Entscheidung, wo das Recht sei, den Fernstehenden nicht so leicht war. So äußert sich darüber

---

*) Ep. 150, § 2: Sed nec Leodii cervicibus imminens mucro barbaricus (vos) compulit, acquiescere importunis improbisque postulationibus iracundi atque irascentis regis.

**) Ord. Vital. l. c.: In hujusmodi schismate anathema formidandum est, quod difficulter praecaveri potest, dum unus alium summopere oppugnat contrariumque sibi cum fautoribus feraliter

der normännische Geschichtschreiber Orderich**). Eine schöne Ausnahme macht der Abt Reimbald von Lüttich. Es geschah nämlich, daß nach dem Tode eines angesehenen Abtes dieser durch ein Zirkularschreiben*) den Äbten und Bischöfen bekannt gemacht wurde, und es erging zugleich an sie die Aufforderung, für dessen Seele zu beten. Auch dies benutzten nun die Anhänger beider Päpste zu gegenseitigen Angriffen, und sie erklärten dabei, daß sie nicht mit einanander beten könnten. Der Abt Reimbald aber bemerkte in seinem zu dem Zirkularschreiben hinzugefügten Gutachten sein Mißfallen über diejenigen, welche aus Unwissenheit oder Leidenschaft diese traurige Spaltung der Kirche veranlaßt hätten, statt die verschiedenen Gründe für und gegen durch eine ruhige Untersuchung zu prüfen. Er sagt, daß gleichsam eine Wut des Wahnsinns durch die ganze Kirche verbreitet sei, so daß man durch religiöse Bedenklichkeit, oder vielmehr durch Aberglauben verhindert werde, miteinander beten zu wollen**).

Diese Unruhen***) hatten sich besonders in Aquitanien verbreitet, wo der Bischof Gerhard von Angoulême, ehe-

---

anathematizat, sic nimirum quisque ad id quod agere appetit, sed impossibilitate praepeditus ad effectum perducere, nequit, sua saltem impregatione Deum contra aemulum suum expetit.

*) Rotulus.

**) Miserum est, si schisma hoc efficit ignorantia, miserius an crudelius sit nescio, si efficit invidia. Vide quaeso quantae sit hoc praesumptionis et audaciae, hac confusione, hoc errore jam paene tota ecclesia quasi phrenesi qudam circumfertur in tantum, ut cum orant religione immo religioni finitima superstitione nec loco alius alium velit admittere. R. Baron. l. c.,

***) Vgl. besonders Vit. B. laudat. c. 6, § 33; Arnulph. Sag. c. 5; Bernard. ep. 126. Lange vor dieser Spaltung beklagte sich Gottfried von Vendôme, lib. I, ep. 21 über die Bestechlichkeit, den Stolz und die Herrschsucht des Legaten Gerhard.

maliger römischer Legat, unwillig über den Innocenz, daß er die verlangte Legatenwürde ihm abgeschlagen, die Sache Anaklets mit großem Eifer verteidigte. Er gab sich das Ansehen, fürs erste Fürsten und Bischöfe nur zur Neutralität bewegen zu wollen. Er erließ ein Zirkularschreiben, worin er die Übereilung derjenigen, die sich so schnell für den Innocenz erklärt, tadelte; doch stellte er die Gründe für und gegen die Rechtmäßigkeit beider Papstwahlen so zusammen, daß die Wahl Anaklets in dem günstigsten Lichte erschien. Es gelang ihm, den ersten dieser Provinz, den Grafen Wilhelm von Poitou, der mehrere ihm verhaßte und der Partei des Innocenz ergebene Bischöfe ihrer Stellen zu entsetzen wünschte, für Anaklet zu gewinnen. Bernhard suchte durch Briefe an die Bischöfe Aquitaniens und die benachbarten Großen den Überredungen Gerhards entgegenzuwirken. Anaklets Partei hatte sich erboten, der Entscheidung eines allgemeinen Konzils sich zu unterwerfen; Innocenz aber weigerte sich, dies einzugehen, indem er sich ohnehin als rechtmäßigen Papst betrachtete. Die ganze Kirche — sagte er von diesem Gesichtspunkte aus — habe schon darüber entschieden, es bedürfte also keiner Untersuchung mehr. Wenn wir den Äußerungen des Kaisers trauen dürfen, soll er doch endlich sich bereit erklärt haben, es auf die Entscheidung eines Konzils ankommen zu lassen. Und allerdings brauchte er dies nicht zu fürchten. Die bedeutenden Männer, welche für seine Sache eiferten, würden ihm auch auf dem Konzil das Übergewicht verschafft haben. Aber die Sache wurde von selbst rückgängig*). Nachdrück-

*) Diese Weigerung des Innocenz, den Antrag des Petrus Leonis anzunehmen, mag wohl bei dem normännischen, von den italienischen Angelegenheiten nicht wohl unterrichteten Ordericus Vitalis die Erzählung ad a. 1133 veranlaßt haben, der Kaiser Lothar habe den

lich erklärte sich Bernhard*) gegen den Antrag eines solchen Konzils und er suchte die Unausführbarkeit einer solchen Maßregel nachzuweisen: Die Partei Anaklets — schrieb er — erbiete sich zu einer rechtlichen Untersuchung in der Absicht, damit sie, wenn diese ausgeschlagen werde, den Schein des Rechts für sich habe; wenn sie hingegen angenommen werde, unter dem Streit der Parteien mit einander die Zeit hingebracht werde, und unterdessen etwas zum Vorteil der Sache Anaklets geschehen könne. Da es eine die ganze Kirche betreffende Angelegenheit sei, so müsse auch die ganze Kirche an der Untersuchung teilnehmen, und welcher Ort wäre wohl groß und sicher genug, eine so zahlreiche Versammlung zu fassen? Doch gesetzt, die Versammlung eines so großen Konzils sei möglich, so finde man doch überall nur Parteien, nicht leicht würden diese über die Entscheidung mit einander eins werden, und so würde eine so ungeheure Versammlung sich mehr zur Vermehrung des Streites als zur Wiederherstellung des Friedens ermüden. — „Dann möchte ich wissen, wem er wohl unterdessen die Stadt Rom

---

Petrus Leonis selbst aufgefordert, auf die päpstliche Würde Verzicht zu thun, oder dem Ausspruch eines Konzils sich zu unterwerfen; Petrus Leonis sei das letztere eingegangen, Innocenz aber unter keiner anderen Bedingung, als wenn er vorher in den vollen Besitz alles dessen, was zur päpstlichen Würde gehöre, gesetzt werde. Der Unwille über diese Weigerung habe den Kaiser bewogen, den Petrus Leonis in seinem Besitz zu lassen und sich von Rom zurückzuziehen. Dies widerspricht aber allen übrigen glaubwürdigen Nachrichten, nach denen die Schwäche seiner Macht und seine politische Lage in Deutschland den Kaiser nach seinem ersten Einzuge in Rom bewogen, sich von dort zurückzuziehen. Die sicherste Widerlegung ist ein Brief des Kaisers selbst, worin dieser den Hergang der Sache schildert. V. Mansi Act. Concil. XXI, 483.

*) Ep. 126.

anvertrauen möchte, nach deren Besitz er seit so langer Zeit getrachtet, den er mit so großer Mühe und so vielen Kosten sich erworben, mit so großem Prunk behauptet, so sehr zu verlieren sich schämen würde? Damit nicht etwa vergebens die ganze Welt zusammengekommen wäre, wenn er seine Sache verlieren und doch Rom behalten könnte. Denn wer wird wohl einen Prozeß anfangen mögen, wo ihm im voraus der Besitz abgesprochen wird? Das ist wider alles kichliche und bürgerliche Recht."

Nachdem Innocenz von Lüttich zurückgekehrt war und einen großen Teil von Frankreich durchreist hatte, kam er im Jahre 1131 nach Rheims, dort ein Konzil zu halten. Eine sehr große Menge von hohen und niederen Geistlichen und Laien strömten dahin. Der König Ludwig VI. befand sich gerade in tiefer Trauer, da sein vierzehnjähriger Sohn Philipp vom Pferde gestürzt und bald darauf gestorben war. Innocenz ließ ihn zu dem Konzil einladen. Er wollte hier selbst des Königs zweiten Sohn Ludwig als dessen Nachfolger weihen und krönen; dadurch wurde die Feierlichkeit noch vermehrt. Bernhard war hier immer bei dem Papste und wohnte den Beratschlagungen der Kardinäle bei. Unterdrückte, die bei dem Papste Hilfe suchten, wandten sich an ihn und er trug ihre Sache demselben vor.

Wir sehen an dem Beispiel des Innocenz, wie solche Reisen, zu denen die Päpste wider ihren Willen gezwungen wurden, statt ihr Ansehen zu schwächen, vielmehr dazu dienten es zu befördern und ihnen einen größeren und heilsameren Einfluß auf die Völker und Kirchen zu verschaffen. Sie wurden mit den bedeutendsten Männern persönlich bekannt, unterrichteten sich über die Sitten und Mißbräuche unter den verschiedenen Nationen und den verschiedenen Ständen. Sie wirkten durch ihre persönliche Gegen-

wart, durch die von ihnen veranstalteten Konzilien und die auf denselben gegebenen Gesetze diesen Mißbräuchen entgegen. Sie konnten solchen Gesetzen, die auf römischen Konzilien*) oft erlassen worden, aber immer nicht bis zu den fernen Völkern gelangt waren, oder keinen Eingang dort erhalten hatten, endlich, indem sie dieselben persönlich einschärften, Geltung zu verschaffen suchen. So hatten die damaligen Reisen des Innocenz einen solchen Einfluß, wie die von ihm erlassenen Gesetze davon zeugen**).

Von Rheims reiste Bernhard mit dem Papste nach mehreren Kirchen und Klöstern und er führte ihn auch in sein eigenes Kloster Clairvaux. Hier wurde der Papst mit seinem Hofstaat nicht auf die gewohnte glänzende Weise aufgenommen, sondern nur der Anblick von Armut und Entsagung kam den Römern entgegen. Sie hatten hier ein ihnen ganz ungewohntes Schauspiel. Die Andacht und die Sittenstrenge mußte ihnen Ehrfurcht gebieten. Bernhards

---

*) Von solchen Gesetzen sagt der Zeitgenosse Ordericus Vitalis: Apostolica decreta passim per regna divulgata sunt, sed nihil, ut manifeste patet, oppressis et opem desiderantibus profuerunt, quoniam a principibus et optimatibus regnorum et subjectis plebibus parvipensa sunt.

**) Z. B. seine Gesetze gegen die clerici conductitii, die Simonie und überhaupt die Mittel, wodurch unfähige Menschen sich in geistliche Stellen eindrängten, die unanständige Kleiderpracht der Geistlichen, die blutigen Turniere (wer darin sein Leben verlor, sollte kein kirchliches Begräbnis erhalten), gegen diejenigen, welche Feuersbrünste stifteten aus Rache und Haß, was gar nicht selten gewesen sein muß (alle, welche Teil hatten an einer solchen Art der Rache, sollten exkommuniziert werden und nicht eher die Absolution erhalten, als bis sie nach Kräften den Schaden ersetzt und die Buße übernommen hätten), für die Sicherheit der Kaufleute, Landleute, Reisenden, Fremden, für die Heilighaltung der für das Zeitalter so heilsamen, dem Faustrecht nach und nach entgegenwirkenden treugae Dei.

Lebensbeschreiber, ein Augenzeuge, sagt darüber: „Da kamen dem Papste nicht in Purpur Gekleidete mit einem vergoldeten Evangelienbuch, sondern eine Schar mit Lumpen Bedeckter, die ein ungeheures Kreuz trugen, entgegen; nicht mit Trompetenklang, nicht mit laut jubelndem Gesange, sondern mit Liedern, von gedämpfter Stimme gesungen, wurde er liebevoll aufgenommen. Der Papst und die Bischöfe weinten und alle bewunderten die Würde dieser Versammlung, daß bei einer so freudigen Feier die Blicke nicht mit unstäter Neugier umherschweiften, sondern alle zur Erde niedergesenkt waren. Der Römer sah in jener Kirche nichts, was ihn zu haben gelüstete, nichts von kostbarem Gerät reizte ihre Blicke, sie sahen in der Kapelle nichts als nackte Wände. Nur die Sitten konnten Nacheiferung erregen *). Aber die Feier wurde auf eine für das Mönchtum charakteristische Weise gestört. Wir haben schon früher von den Störungen des inneren Lebens, denen die Lebensweise der Mönche ausgesetzt war, gesprochen. Die inneren Kämpfe, die asketischen Übertreibungen, die Bernhard ja aber mißbilligte, konnten Gemütskrankheit und Schwärmerei hervorrufen. Der geistliche Hochmut war, wie wir gesehen haben, besonders gefährlich. So geschah es, daß, während der Chor der Mönche andächtig sang und mehrere Kardinäle dabei gegenwärtig waren, einer aus der Mitte hervorsprang und durch den Ruf: „Ich bin Christus, hört mich!" allgemeinen Schrecken verbreitete. Mehrere flohen zu dem Abt Bernhard hin. Er blieb furchtlos und sprach nur das Wort: „Betet!" Die Ruhe wurde durch seinen Ein-

*) Nihil in ecclesia illa vidit Romanus quod cuperet, nulla ibi supellex eorum sollicitavit aspectum, nihil in oratorio nisi nudos viderunt parietes. Vit. Bern. lib. II, auct. Ernald 1, 6.

fluß wieder hergestellt. Von dem Standpunkte dieser Zeit sah man in diesem Vorfall einen Versuch des Satan, die Mönche, denen hier so große Ehre zuteil wurde, zu beschämen *).

Nicht lange nach dem Beschlusse jenes Konzils trat Innocenz seine Rückreise nach Italien an, wo er nach der Verabredung mit dem Kaiser Lothar zusammentreffen wollte, da dieser versprochen hatte, ihn mit gewaffneter Macht nach Rom zu führen, damit er dort die Kaiserkrone aus seiner Hand empfangen sollte. Lothar kam zwar im Jahre 1133 nach Italien; aber wegen seiner politischen Lage in Deutschland, wo Konrad immer noch eine Partei für sich hatte, mit einer nur geringen Macht. Er geleitete den Papst nach Rom, drang mit Gewalt in diese Stadt ein und wurde hier von ihm gekrönt. Bernhard hatte den Papst hierher begleitet. Er sah die Not, in der sich der Kaiser und die päpstliche Partei befand, da Anaklets Partei hier so mächtig war, und es dem Kaiser nicht gelang, sie aus dem Besitz eines großen Teils der Stadt und aus den festen Plätzen zu verdrängen. Bernhard wandte sich nun in dieser Not an den König Heinrich II. von England und bat ihn durch einen in lakonischem Styl geschriebenen Brief um Hilfe für den Kaiser, wie es scheint, wohl besonders Unterstützung an Geld oder Lebensmitteln**): „Euch über das unterrichten zu

*) Invidit diabolus, et servorum Dei gloriam, quos tanti hospitis nobilitabat praesentia, ferre non valens, dum in choro alacriter psallerent et devote, praesentibus etiam nonnullis ex Cardinalibus, qui in auditu et aspectu eorum delectabantur, aliquantos fratrum horribili pavore turbavit. L. c. 1, 7.

**) Ep. 138. [Die erbetene Unterstützung sollte ohne Zweifel dem Papste, nicht dem Kaiser, zugute kommen. Welchen Erfolg Bernhards Gesuch hatte, ist nicht bekannt, Morison, p. 163, nimmt an: keinen, doch giebt er keinen Beleg dafür. D. H.]

wollen", — schrieb er — „was zu Eurer Ehre gehört, das wäre Sache eines Thoren oder eines solchen, der Euch durchaus nicht kennt. Daher ist's genug, Euch die Sache in wenigen Worten einfach bekannt zu machen: es wäre überflüssig, dem, der selbst alles weiß, zu viel sagen zu wollen. Wir sind bei dem Einzuge in Rom begriffen, das Heil ist vor der Thür, die Gerechtigkeit ist mit uns: aber eine solche Speise schmeckt den römischen Kriegsleuten nicht. Daher müssen wir durch die Gerechtigkeit unserer Sache uns die Hilfe Gottes erwerben und durch Kriegsmacht die Feinde schrecken: es fehlt uns an dem Notwendigen für unsere Freunde. Was zu thun nötig ist, damit Ihr vollendet das damals von Euch begonnene Werk, als Ihr den Papst Innocenz auf eine so ehrende und großartige Weise aufnahmt, das wißt Ihr selbst am besten". Bernhard wurde von dem Papste auch zu manchen wichtigen Gesandtschaften gebraucht. Unter den Staaten Italiens, wie Pisa und Genua, herrschten große Zwistigkeiten; Bürgerkrieg war zu fürchten; der Einfluß des Herzogs Roger, der in Italen eine Macht zu gewinnen und mit derselben dem von ihm anerkannten Papste Anaklet zu dienen suchte, mußte abgewehrt werden. Bernhard wurde deshalb als Friedensvermittler nach Genua geschickt und seinem mächtigen Worte gelang es, die Streitenden zu versöhnen und sie in der Treue gegen den Papst Innocenz zu befestigen. Auf die Gemüter in Genua wirkte er so gewaltig ein, daß man ihn, wie schon früher einmal, zum Erzbischof haben wollte; aber er war schon entschlossen, jede höhere kirchliche Würde auszuschlagen. Da die Partei Anaklets, der, wie wir bemerkten, durch die normännische Macht von Sicilien aus unterstützt wurde, in Italien zu mächtig war, so wurde der Kaiser Lothar, der durch seinen Gegner Konrad von Deutschland aus bekämpft wurde und

sich zu schwach fühlte, genötigt, Italien zu verlassen. Dies bewog auch Innocenz, der in Rom sich nicht behaupten konnte und kein Blut vergießen lassen wollte, von dem Sitze des Papsttums sich wieder zu entfernen. Er nahm seine Zuflucht nach Pisa; denn diese ihm treue Stadt war mächtig genug, ihn zu schützen, und hatte für die Mitteilung mit Frankreich und Deutschland die bequemste Lage.

Bernhard aber wurde von dem Papste nach Deutschland geschickt, um dort für sein Interesse zu wirken und den Kaiser Lothar mit seinem Nebenbuhler Konrad zu versöhnen. Er reiste deshalb nach Mainz und er wirkte dort nicht bloß für jene politisch-kirchlichen Zwecke, sondern benutzte diese Gelegenheit auch, um für das höhere Leben in den Gemütern von Geistlichen und Laien zu wirken. Manche Geistliche, die ein mehr weltliches Leben geführt hatten, und Männer, die einem vorherrschend litterarischen Interesse gedient, wurden durch ihn zu einer religiösen Richtung angeregt und das Mönchtum zu ergreifen bewogen. Von hier aus erließ er zwei Briefe nach Pisa und Genua. Der erste derselben hatte den Zweck, die Pisaner in ihrem Mute zu stärken und in ihrer Treue zu befestigen*): „Schon ist euch" — schrieb er ihnen — „schnell der Lohn geworden für das, was ihr in der Zeit des Bedrängnisses für die Kirche Gottes gethan habt. Pisa wird an die Stelle Roms gesetzt und von allen Städten der Welt für die Erhabenheit des apostolischen Stuhls erwählt. Das geschieht nicht von ungefähr, nicht nach menschlichem Plane, das hat die himmlische Vorsehung und die Gnade Gottes so gefügt, der zu seinem Gesalbten Innocenz gesprochen: ‚Wähle Pisa zu deinem Wohnsitz, und ich will der Stadt meinen Segen geben; Pisas

*) Ep. 130.

Standhaftigkeit soll der Bosheit des sicilischen Tyrannen nicht weichen, nicht durch Drohungen erschüttert, nicht durch Geschenke bestochen, nicht durch List berückt werden. O Pisa, Pisa, welcher Staat beneidet dich nicht um deinen Vater, den Vater der ganzen Christenheit, die ersten der Welt, die Richter der Erde, deren Gegenwart Ruhm und Herrlichkeit über euch verbreitet.'" Die Genueser erinnerte er an die Aufnahme, die er im vorigen Jahre bei ihnen gefunden hatte, ermahnte auch sie zur Beharrlichkeit, ohne die alles andere Gute nicht fromme, und warnte sie vor dem Einflusse des Herzogs Roger: „Erhaltet" — schrieb er ihnen*) — den „Frieden euren Brüdern in Pisa, die Treue dem Herrn Papst und dem Kaiser, euch selbst eure Ehre. Denn das nützt und ziemt euch, das fordert die Gerechtigkeit. Wir haben gehört, daß Gesandte des Herzogs Roger zu euch gekommen sind: wir wissen nicht, was sie gebracht und was sie von euch zurückgebracht haben. Aber ich fürchte immer, nach den Worten des Dichters, die Danaer, auch wenn sie Geschenke bringen. Wenn es etwa von einem unter euch, was Gott verhüte, erhellen sollte, daß er etwas so Schmachvolles beginge, nach schändlichem Gewinn seine Hände auszustrecken, so macht ihn gleich kenntlich und erklärt ihn für einen Feind eures Namens, für einen Verräter seiner Mitbürger und der gemeinsamen Ehre". Dann ermahnt er sie, diejenigen, welche unter ihnen selbst Zwistigkeiten anregten, mehr als Feinde von außen zu fürchten, sie als Werkzeuge des Satans, des Vaters aller Zwietracht, anzusehen. Wenn sie in Kriegsthaten sich auszuzeichnen sich gedrungen fühlten, so sollten sie ihre Waffen nicht gegen ihre Nachbarn und Freunde, sondern gegen die Feinde der

---

*) Ep. 129.

Kirche richten und gegen die sicilianische Macht ihren Staat verteidigen. Und er schloß mit den Worten: „Der Gott des Friedens und der Liebe sei mit euch.“

Nach Pisa kamen zum Papste viele angesehene Prälaten aus verschiedenen Ländern. Er beschloß deswegen, hier im Jahre 1134 ein Konzil zu halten, ein noch größeres als das zu Rheims gehaltene, teils zur Befestigung seines Ansehens, teils um den gesellschaftlichen Unordnungen und kirchlichen Mißbräuchen, die ihm aus verschiedenen Ländern berichtet wurden, durch erneute Synodalverordnungen entgegenzuwirken. Auch Bernhard wurde von dem Papste diesem Konzil beizuwohnen berufen. Aber sein König, der König Ludwig VI. von Frankreich wollte, aus uns unbekannten Ursachen mit dem Papste unzufrieden, seinen Prälaten die Reise nach Pisa nicht erlauben. Ihn suchte zuerst Bernhard durch seine Vorstellungen umzustimmen. Er schrieb ihm: „Die Reiche der Welt und ihre Gerechtsame bleiben dann sicher den Regenten unversehrt, wenn sie gegen die göttliche Ordnung sich nicht auflehnen. Warum entbrennt Euer Zorn gegen den Erwählten Gottes, den auch Ihr vorher erwählt und aufgenommen habt, als Vater für Euch und als einen zweiten Samuel für Euern Sohn? Es wird jetzt ein Konzil versammelt. Was wird dadurch der königlichen Ehre, dem Nutzen des Reiches entzogen?“ Seine Ehre könne ja da nur gewinnen, denn von Tausenden werde dankbar gepriesen werden, wie er sich zuerst der verfolgten Kirche angenommen habe; es werde von tausend Heiligen für ihn und die Seinen gebetet werden. Und keinem, als einem gegen das Beste der Kirche ganz Gleichgültigen, könne es entgehen, wie die vielfach bedrängte eines solchen Konzils bedürfe. Und wenn er sich durch das Ansehen des Papstes beeinträchtigt glaube, so würden ja seine auf dem Konzil

anwesenden Getreuen daselbst am meisten dazu wirken können, daß, was in dieser Hinsicht geschehen, widerrufen oder gemildert werde. Und er selbst — schließt er — werde es sich angelegen sein lassen, in dieser Beziehung alles, was er vermöge, zu thun*). Er erhielt, was er verlangte, und nahm selbst an den Verhandlungen des Konzils den thätigsten Anteil**).

---

*) Der Anfang des Briefes: Regna terrae et jura regnorum tunc sane sana suis dominis atque illaesa persistunt, si divinis ordinationibus ac dispositionibus non resistunt. Der Schluß: Inter quos nos quoque, si quid possumus, non dissimulabimus. Ep. 255.

**) [Daß das Konzil zu Pisa nicht, wie früher nach Mansi XXI, 485 sqq. angenommen wurde, 1134, sondern 1135 gehalten wurde hat Jaffé, Lothar S. 169, nachgewiesen. Den Grund der Unzufriedenheit und des Mißtrauens Ludwigs VI. sucht Bernhardi Lothar 634 f. in der Besorgnis vor Geldforderungen zur Unterstützung des Papstes. Aber die Äußerungen Bernhards, ep. 255 (si quid ex apostolicae auctoritatis rigore processit etc.) lassen nicht darauf schließen. Vielmehr legen die Verhältnisse der Zeit die Vermutung nahe, daß es sich um Beschlüsse gehandelt habe, welche sich gegen das Regalienrecht und gegen das Recht weltlicher Herren auf Besetzung geistlicher Stellen unterhalb der Prälaturen richteten; vgl. die Kanones von Clermont 3, 6 und 11 von 1130 und die von Rheims 7 und 10 von 1131 bei Hefele V, 410 und 419; diese Rechte hielt König Ludwig aufs Entschiedenste fest. — Über die Verhandlungen und Beschlüsse des Pisaner Konzils s. Hefele V, 425 ff. — Daß Bernhards Einfluß in Pisa ein bedeutender war, ist nicht zu bezweifeln, aber es fehlte viel, daß alles nach seinem Sinne gegangen wäre, wie man aus der Darstellung Ernalds 2, 8 schließen könnte ut videretur vir humilis . . . non esse in parte sollicitudinis sed in plenitudine potestatis. Gerade jetzt erließ Innocenz die Bulle an die deutschen Bischöfe (Jaffé, 5494), durch welche das Recht der Appellation an den päpstlichen Stuhl eingeschärft und erweitert wurde, und Verordnungen in gleichem Sinne sind wahrscheinlich auch nach anderen Ländern ergangen, vgl. Giesebrecht IV, 119. Bernhard hat diese Beeinträchtigung der bischöf-

Nach Beendigung desselben blieb er noch einige Zeit in Italien zurück und wirkte viel durch seinen unermüdeten Eifer, das Ansehen des Papstes hier zu gründen, den kirchlichen Frieden in diesem durch die Spaltung sehr zerrütteten Lande wiederherzustellen. Eine der vornehmsten Stützen hatte Anaklets Partei bisher in Mailand. Die mailändische Nation, stolz auf das alte Ansehen ihrer Kirche, welche der alten Einrichtungen des heiligen Ambrosius sich rühmte, hatte immer eine größere Unabhängigkeit von der römischen Kirche als alle übrigen behauptet, eifersüchtig ihre alten Rechte bewacht. Die Päpste seit Leo IX., welche dem reformatorischen System Gregor VII. vorarbeiteten und schon dem Geiste Hildebrands dienten, hatten in dieser Kirche wie in dem niedern Klerus und der Volkspartei eifrige Bundesgenossen, so in der höheren Geistlichkeit und dem Adel heftige Widersacher gefunden. Seit diesen Zeiten dauerte der Kampf zwischen einer aristokratischen und einer demokratischen Partei. Ihr damaliger Erzbischof, Anselm von Pusterla, hatte es nicht wagen dürfen, dem Papste Honorius, unter dem er gewählt worden war, den üblichen Eid des Gehorsams zu leisten und das Pallium, das Insigne der erzbischöflichen Gewalt, aus seiner Hand anzunehmen. Noch in Streit darüber mit dem Papste verwickelt, wurde er durch eine andere Begebenheit noch mehr von ihm entfernt. Als Konrad, seine Ansprüche auf die Kaiserkrone geltend zu machen, nach Italien zog, nahm ihn das mailändische Volk, die päpstliche Exkommunikation nicht achtend, mit großem

---

lichen Autorität immer gemißbilligt und fand auch jetzt bald nach seiner Rückkehr Anlaß zu bitterer Klage, ep. 178, iustitiam in ecclesia deperire, annullari ecclesiae claves, episcopalem omnino vilescere autoritatem etc. D. H.]

Jubel auf, und Anselm, der ohnehin nicht wagen durfte, den Mailändern zu widersprechen, krönte ihn zum Kaiser. Deswegen sprach der Papst auf einem Konzil, welchem die Bischöfe des mailändischen Metropolitensprengels beiwohnten, die Exkommunikation über ihn aus. Da sich diese nun von ihrem Metropoliten trennten, entstanden daher Kriege zwischen Mailand und den benachbarten Republiken. Unter diesen Streitigkeiten war nach des Papstes Honorius Tode das Schisma ausgebrochen; Anselm und die Mailänder ergriffen als Anhänger Konrads Anaklets Partei. Aber die nachteiligen Folgen der Kriege mit den benachbarten Staaten, die Unzufriedenheit mit dem Erzbischof Anselm und Bernhards große und ausgebreitete Wirksamkeit in Italien brachten bei einer großen Partei des mailändischen Klerus und Volks den Wunsch hervor, sich mit dem Innocenz zu versöhnen. Die Verehrung vor dem heiligen Bernhard, der Enthusiasmus für das asketische Leben der Cistercienser hatte viele Vornehme und Niedere in Mailand ergriffen, und diese, welche schon in Mönchstracht erschienen, daher von dem Volke verehrt wurden, wirkten die Gemüter für den Innocenz zu stimmen. Dies sieht man besonders aus einem Auftritte in Mailand aus dieser Zeit: da der mailändische Magistrat einen bestimmten Tag angesetzt hatte, die Streitigkeiten zwischen dem Erzbischof und seinem Klerus beizulegen, liefen an diesem Tage auf dem Versammlungsplatze viele Menschen zusammen in armseligen, wollenen Kleidern, ausgezeichnet durch eine besondere Haarschur*). Als Anselm sah, daß sie dem Volke wie Engel vom Himmel erschienen, sprach er: „Alle diese, die ihr hier seht in den grauen und

*) Plures pure induti rudi et inculta lana et rasi insolita rasura. Landulphi jun. hist. Mediolan. cap. 41 in Muratori script. rer. ital. V, 513.

weißen Kutten (die ausgezeichnete Tracht der Cistercienser), sind Ketzer." Aber die Wirkung dieser Menschen auf das Volk war zu groß, als daß Anselm ihr widerstehen konnte; die Mailänder sahen ihn gar nicht mehr als ihren Bischof an und ließen sein Amt unterdessen durch einen benachbarten Bischof, Riboald, verwalten. Als Bernhard zum Konzil nach Pisa reiste, baten sie ihn, zu ihnen zu kommen, sie mit dem Papste und dem Kaiser Lothar zu versöhnen und den Frieden in der Gegend durch seine Vermittelung wiederherzustellen. Er wünschte ihnen Glück zu ihrer Rückkehr zur Kirche und entschuldigte sich, daß er durch das Konzil verhindert werde, gleich zu ihnen zu kommen. Auf demselben aber trat er als Friedensvermittler zwischen den Mailändern, dem Papste und dem Kaiser auf. Riboald und mehrere der angesehensten mailändischen Geistlichen erschienen hier als Repräsentanten dieser Kirche und leisteten dem Papste im Namen des Erzbistums den Eid des Gehorsams. Doch fürchteten sie bei ihrer Rückkehr den Unwillen der auf ihre kirchliche Unabhängigkeit so stolzen Mailänder. Keinen hielt man für fähiger, die Gemüter zu besänftigen, als den Bernhard. Ihm gesellte man mehrere angesehene Prälaten als Begleiter und Friedensvermittler zu. Bernhards große Wirkung in Mailand schildert am lebendigsten ein Augenzeuge, Landulph der jüngere: „Auf seinen Wink wurden alle Arten des Kirchenschmucks von Gold und Silber, als dem Abt verächtlich, in Schränke eingeschlossen; Männer und Weiber kleideten sich in härene Gewänder und die elendeste Wolle; das Wasser wurde in Wein verwandelt; Dämonen wurden verscheucht und Kranke geheilt; der Abt löste die Bande der Gefangenen, welche die Mailänder von ihren Feinden genommen hatten, und gab ihnen die Freiheit, und durch die bei einer gemeinsamen Abendmahlsfeier, bei der Bernhard

selbst den Leib des Herrn unter ihnen austeilte, geleistete Verpflichtung bestärkte er ein so großes Volk in der Liebe zum Kaiser Lothar und dem Gehorsam des Papstes*)." Ein anderer Zeitgenosse, der Bernhards Leben beschrieben, schildert uns so seinen Einzug in Mailand**): „Als die Bewohner Mailands hörten, daß der Abt, nachdem er die Apenninen überstiegen, ihren Grenzen sich näherte, eilte ihm das ganze Volk, Hohe und Niedere, zu Fuß und zu Pferde, mehrere Stunden entgegen. Es war, als wenn die ganze Stadt ausgewandert wäre. Alle freuten sich, ihn zu sehen, selig preisen sich diejenigen, die ihn hören können. Alle küssen seine Füße, und obgleich er dieses sehr ungern geschehen ließ, konnte er es doch auf keine Weise hindern. Sie rissen auch Haare aus seinen Kleidern aus und Flicken von seinen Kleidern ab, um sie zur Heilung von Krankheiten zu gebrauchen, indem sie alles für heilig hielten, was er berührt hatte. Die ihm nachfolgten und die vor ihm hergingen, jubelten, und nachdem sie ihn lange mitten unter ihren Scharen festgehalten hatten, geleiteten sie ihn endlich zu seiner Wohnung." Wenngleich wir in dieser Art der

---

*) Landulph. jun. l. c., cap. 42, p. 515: Ad nutum quidem hujus abbatis omnia ornamenta ecclesiastica, quae auro et argento palliisque in ecclesia ipsius civitatis videbantur, quasi ab ipso abbate despecta in scrineis reclusa sunt; et non solum masculi, sed etiam mulieres tonsae sunt, et ciliciis, et laneis vilissimis induti ad quaelibet religiosa convertuntur, aqua in vinum mutatur, daemones fugantur, contracti eriguntur, infirmi etiam a quacunque infirmitate similiter sanantur, et quoscunque captivos infirmos Mediolanenses habebant de inimicis suis in custodia abbas ipse solvit, et liberos dimisit et tantum populum ad amorem imperatoris Lotharii, atque ad obedientiam Jnnocentii papae per sacramentum panis, quod abbas ipse porrexit, confirmavit.

**) B. vit. lib. II, auct. Ernald. c. 2, Mabillon II, 1096.

dem großen und heiligen Manne erwiesenen Verehrung die dem echten Geist des Evangeliums fremdartige Veräußerlichung, die so leicht Quelle alles Aberglaubens wird, nicht verkennen können, so müssen wir doch auch anerkennen, daß eine solche geistige und sittliche Gewalt eines Menschen über die Gemüter etwas Größeres ist, mehr von dem Gepräge des Göttlichen an sich hat als die äußerliche Gewalt, welche die wilden Kräfte der Natur zu zähmen und den Zwecken der Vernunft dienstbar zu machen weiß.

Wir müssen dabei auch noch einen Punkt besonders hervorheben, den Ruf der durch ihn verrichteten Wunderheilungen, welcher Tausende zu ihm herbeizog. Gewiß hat sich bei den Wunderheilungen des Mittelalters viel absichtliche Täuschung und viel Selbsttäuschung mit eingemischt. Doch läßt sich auch sicher nicht alles daraus erklären; es ist dies vielmehr das Hinzukommende als das Ursprüngliche. Was den Bernhard insbesondere betrifft, der die Überzeugung hatte, daß Gott Wunder durch ihn verrichte, so werden wir Proben von seinen Wirkungen dieser Art erst bei einer späteren Gelegenheit anführen, denn von diesem seinem Wirken in Italien haben wir keine so bestimmten und urkundlichen Berichte, wie wir von der späteren Wirksamkeit desselben werden anführen können. Hier wollen wir nur dies bemerken. Viele von diesen Wunderheilungen bezogen sich auf solche, die man Besessene nannte, gewisse Arten von Gemüts- und Nervenkrankheiten, bei denen durch psychische Einwirkung am meisten geschehen konnte. Wir müssen nun erwägen den Eindruck, welchen ein Mann von solcher Glaubenszuversicht, die sich in seiner Erscheinung und seinen Reden ausdrückte, ein Mann, bei welchem die Überlegenheit des höheren Lebens in dem Kontrast mit einem schwachen, hinfälligen Organe desto stärker hervorleuchtete, auf eine so

aufgeregte, zum Excentrischen gestimmte und glaubensvolle Zeit machen mußte. Bernhard selbst schrieb diese Wirkungen der Glaubenskraft derer, die zu ihm kamen, wie diese seiner Heiligkeit zu*). Wenngleich die übernatürlichen Kräfte, mit denen zuerst das Christentum in die Menschheit eingeführt wurde, nachher einer ruhigeren Entwickelung desselben göttlichen Lebens, das immer mehr Natur werden und in der Form der von ihm angeeigneten Natur sich fortpflanzen und fortbilden sollte, Raum gemacht hatten, so ist man doch deshalb nicht berechtigt, zu behaupten, daß jene übernatürlichen Wirkungen sollten aufgehört haben, nicht unter ähnlichen oder verwandten Bedingungen wieder sollten hervortreten können. Eben weil das Göttliche so in die Naturentwickelung eingetreten ist, das Natürliche durch dasselbe zu etwas Höherem gesteigert worden, wird man aber auch nun die Grenze zwischen dem eigentlich Übernatürlichen und Natürlichen nicht mehr so scharf bezeichnen können. Nur werden wir nicht gerade einen Vorzug einer christlichen Epoche deshalb zuschreiben können, weil solche Erscheinungen häufiger in ihr vorkommen. Es kann sein, daß eine Epoche ruhiger, gleichmäßig von dem göttlichen Leben beseelter Entwickelung höher steht als eine andere, in welcher das Übernatürliche in mehr auffallender Weise hervortritt. Es kann sein, daß dieses eben darin seinen Grund hat, daß hier noch ein schrofferer Gegensatz zwischen dem Göttlichen und der rohen Natur stattfindet, der Eindruck des Göttlichen auf die rohe Masse als ein auch äußerlich gewaltigerer erscheinen muß.

---

1) Inaudita est nostris temporibus tanta populi fides, tanta in homine virtus: inter quos religiosa erat contentio, cum signorum glorians Abbas credulitati eorum, illi vero sanctitati Abbatis adscriberent, et hoc de eo indubitanter sentirent, ut quicquid a Domino peteret, impetraret. Vita Bernard. lib. II, auct. Ernaldo 2, 10.

Es kann sein, daß das Excentrische mehr vorherrscht, weil das höhere Leben noch zu keiner so stetigen, gleichmäßigen, ruhigen Entwickelung gelangt ist, die Phantasie weit mehr als alle anderen Kräfte des menschlichen Geistes in dem Entwickelungsprozeß des religiösen Lebens vorherrscht. Es kann sein, daß diese Erscheinungen mehr einem alttestamentlichen Standpunkt in der neutestamentlichen Entwickelung entsprechen, während in der gleichmäßigen, stetigen und ruhigen Entwickelung des christlichen Lebens mehr das Eigentümliche des neutestamentlichen Standpunktes sich darstellt. Wir werden vergleichen, wie der Herr sich offenbart im Sturmwind und im stillen, sanften Sausen. Dies mag auch von der Zeit Bernhards gelten. Übrigens dürfen wir nicht unbemerkt lassen, daß doch bei aller Wundersucht der Menge eine Tradition des echt christlichen Wunderbegriffs von dem Augustin an durch das ganze Mittelalter hindurchgeht, und daß es auch in dieser Zeit nicht an merkwürdigen Erklärungen gegen die Überschätzung des vereinzelten Wunderbaren, über das rechte Verhältnis des Wunders zum Ganzen der christlichen Entwickelung fehlt. Bernhard selbst, der sich, wie wir nachher sehen werden, auf die durch ihn verrichteten Wunder als Zeugnisse göttlicher Kraft beruft, sagt in einer Stelle seiner Predigten über das hohe Lied*): man solle vielmehr nach dem streben, was zum Heil notwendig sei, als nach dem, was nur zum Schmuck des Hauses diene. Unter diesem versteht er die hervorstechenden Gaben einzelner, besonders die Wundergaben; unter dem ersteren die christlichen Tugenden, vor allem die Liebe. Denn jenes werde mit großer Mühe gesucht, schwer gefunden und lasse sich nicht ohne Gefahr anwenden. Denn selten werde es

---

*) Serm. in Cantic. 46, § 8. 8.

in diesem Lande, besonders in dieser Zeit erzeugt. „In der That — fährt er fort —, ich rate und ermahne euch, nicht viel danach zu suchen, sondern vielmehr das Haus Gottes zu erbauen aus anderem Holz, welches, ob es gleich weniger glänzend erscheint, doch sich als nicht minder stark bewährt und dazu auch leichter besessen wird und sicherer. Möchte auch mir Reichtum an jenem Holz zuteil werden, Friede, Güte, Freude im heiligen Geist, mit Freudigkeit Erbarmen auszuüben, in Einfalt wohlzuthun, mich zu freuen mit den Fröhlichen und zu weinen mit den Weinenden*).“ Und an einer andern Stelle**): „Das Wort preist selig nicht diejenigen, welche Tote erwecken, Blinden das Augenlicht wiedergeben, Kranke heilen, böse Geister bannen, die Zukunft vorhersagen, sondern vielmehr die Armen im Geiste, die Sanftmütigen, die Trauernden, die nach Gerechtigkeit Hungernden und Durstenden, die Barmherzigen, die reines Herzens sind, die Friedfertigen, die um der Gerechtigkeit willen Verfolgung erleiden.“ Und der Lebensbeschreiber eines Zeitgenossen des Bernhard, des Abtes Stephanus

*) Studete deinde his tignis substernere et alligare ligna alia aeque pretiosa et pulcra, cui tamen illa ad manum fuerint in opus laquearium ad decorem domus, sermonem scilicet sapientiae sive scientiae, prophetiam, gratiam curationum, interpretationem sermonum, et cetera talia, quae magis noscuntur sane apta ornatui, quam necessaria fore saluti. De his praeceptum non habeo, consilium autem do: quoniam quidem istiusmodi ligna constat et laboriose quaeri, et difficile inveniri, et periculose elaborari (nam et rara ea, praesertim his temporibus, terra nostra producere reperitur) consulo sane et moneo non multopere ista requiri: magis autem ex lignis aliis laquearia praeparari, quae etsi minus appareant splendida, non minus tamen valida esse probantur, insuper et facilius possidentur, et tutius.

**) Sermo in fest. S. Martini, § 16, Mabillon I, 1054.

von Obaize, sagt, indem er diesen Mann, von dem man keine Wunderthaten berichtete, mit dem Martinus von Tours vergleicht: „Wenn jener Tote erweckte, so ist es gewiß, daß dieser viele in sittliches Verderben Versunkene zum ewigen Leben wiedererweckt hat.“ Ein anderer aus dieser Zeit, der das Leben Norberts beschrieben, sagt: „Die sichtbaren Wunder sind Gegenstand des Staunens für die Einfältigen und Unwissenden; die Geduld und die Tugenden der Heiligen aber sind Gegenstand der Bewunderung und Nachahmung für diejenigen, die sich dazu rüsten, Streiter Christi zu werden*).“ Wir finden in Bernhards Zeit neben der begeisterten Preisung seiner Wunder aber auch eine kritische Richtung bei Gegnern, welche die Wahrheit dieser Wunder auf offene oder verdeckte Weise zu bezweifeln wagten. So sagt der Gegner Bernhards, den wir später näher betrachten werden, Abälard, charakteristisch von den gepriesenen Wunderthätern seiner Zeit**): „Wir kennen wohl die Schlauheit solcher, welche, wenn sie die am Fieber Leidenden von leichten Krankheiten heilen zu können sich herausnehmen, manchen in Speise oder Trank etwas mischen, um dieselben zu heilen oder Segen über sie aussprechen oder Gebete halten. Sie denken allerdings so, daß, wenn auf irgendeine Weise die Heilung erfolgt, es ihrer Heiligkeit soll zugeschrieben, wenn sie aber nicht erfolgt, dem Unglauben oder dem Mangel an Vertrauen der Kranken die Schuld beigelegt werde.“ Er führt das Beispiel einer Bettlerin an, welcher der Rat er-

*) Vit. Norberti auct. canonico Praemonstratensi coaevo in den actis Sanctorum Juni I, 824: Visibilia miracula simplicibus et idiotis stupenda sunt, patientia vero et virtutes sanctorum his, qui ad Christi militiam se accingunt, admirandae sunt et imitandae.

**) Abaelardi opera, Paris 1616, p. 967.

teilt worden, Kräuter aufzusammeln und daraus Heilmittel zu bereiten. Wenn es zufällig einigemale glücke, werde sie großen Ruf dadurch erlangen und viel Geld gewinnen; wo es ihr nicht glücke, könne sie die Schuld auf die Unheilbarkeit der Krankheit schieben. Sterben müßten doch zuletzt alle. Und dies sei allerdings gelungen. So machten es jene Männer, welche auf ihre Wunder sich etwas zugute thäten, daß, wenn durch irgendeinen Zufall einige Fieberkranke geheilt würden, dies ihnen zugeschrieben werden könne; wenn es ihnen aber nicht gelinge, der schwache Glaube der Menschen, welche diese Wohlthaten zu empfangen oder zu sehen nicht würdig gewesen seien, die Schuld davon tragen müsse. Und offenbar spöttisch sagt Abälards kühner Schüler, der junge Berengar, in der Verteidigung seines Meisters gegen Bernhard zu diesem*): „Schon längst hat der geflügelte Ruf den Geruch deiner Heiligkeit durch die Welt getragen, deine Wunder hoch gepriesen.“ Und fährt dann fort: „So hast du die Kirche durch keusche Anordnungen geleitet, daß wir meinten, bei der Berührung deiner Gewänder müßten die bösen Geister brüllen“, — offenbar eine sarkastische Anspielung auf die angeführte Heilung der Besessenen. Doch freilich, wie es nichts Objektives giebt, was nicht subjektiv bedingt wäre, wie alle noch so wahrhafte Einwirkung auf Menschen eine gewisse ihr entgegenkommende Empfänglichkeit, eine ihr zugewandte Stimmung der Gemüter voraussetzt, so giebt es auch einen solchen Gegensatz von dieser Seite, der alle solche Wirkungen ausschließt, und es läßt sich erklären, daß bei den einen erfolgt, was bei den andern nicht erfolgen kann, ohne daß jenes darum minder wahr ist. Die kritische Richtung, durch welche jene

*) L. c., p. 303.

Schule aus der ganzen geistigen Atmosphäre dieser Zeit heraustrat, konnte sie auch leicht unfähig machen, manche Erscheinungen ihrer Zeit recht zu verstehen, als wären sie Genossen einer anderen Zeit gewesen. Und wie sollten es auch die Frommen dem Abälard recht machen, wenn er den einen ihre unwahren Wunder vorrückte, die anderen dadurch herabsetzen wollte, daß sie nur den Vorwand gebrauchten, für diese Zeit der Kirche bedürfe es keiner Wunder mehr, und die Frömmigkeit allein sei genug, wie er sagt: „Einige auch, die sich des Namens der Frömmigkeit rühmen, sagen, wenn sie die Gnade der Wunder nicht erreichen können, zu ihrem Trost, daß in dieser Zeit, da der Glaube schon so stark geworden sei, es der Wunder nicht mehr bedürfe, wie einst in der ersten Kirche*)."

* Die Begeisterung für Bernhard in Italien war nun so groß geworden, daß das mailändische Volk nichts sehnlicher wünschte, als ihn zum Erzbischof zu haben. In feierlichen Prozessionen, mit Hymnen und Lobgesängen auf Gott zogen sie zu der Kirche, in der er seine Wohnung hatte, und baten ihn, ihr Hirt zu werden. Er aber wollte kein hohes Amt annehmen, lieber als Mönch Päpste, Fürsten und Bischöfe leiten, als selbst Papst oder Bischof werden. „Ich werde morgen" — gab er ihnen zur Antwort — „ein Pferd besteigen, und wenn es mich aus eurer Stadt hinausträgt, so werde ich auch nicht sein, was ihr von mir verlangt; trägt es mich aber nicht aus euren Mauern, so will ich es annehmen**)." Darauf verließ er Mailand und reiste zuerst in die benachbarten italienischen Städte Pavia, Cremona, welche mit den Mailändern Krieg führten, den Frieden

---

*) L. c., p. 967.

**) Landulph l. c.

unter ihnen zu vermitteln, den gefangenen Mailändern die Freiheit und die Rückkehr ins Vaterland zu verschaffen. Nachdem er diese Reisen vollendet, bei einigen, was er verlangte, erreicht, andere, wie die Cremoneser, unversöhnlich gefunden hatte, kehrte er zurück nach Mailand, sein angefangenes Werk dort zu vollenden. Die Mailänder hatten den Bischof Riboald zu ihrem Erzbischof gewählt und Bernhard verschaffte ihm die päpstliche Bestätigung. Aber vermöge ihrer Eifersucht für die Privilegien ihrer alten Kirche wollten sie dem Erzbischof nicht erlauben, das Pallium selbst aus der Hand des Papstes zu empfangen, und dies veranlaßte nach Bernhards Abreise wieder einen Streit mit dem Papste. Bernhard suchte sie durch einen an sie geschriebenen Brief zum Nachgeben zu bewegen, indem er ihnen vorstellte, mit welcher Güte sie Innocenz behandelt habe, sobald sie zum Gehorsam zurückgekehrt wären, wie viel ihnen hingegen ihr voriger Ungehorsam geschadet, und wie viel größeren Schaden sie durch Erneuerung desselben leiden könnten. Bernhard erscheint hier als Vertreter des päpstlichen Absolutismus, wie er seit dem hildebrandinischen System sich ausgebildet hatte, im Kampf mit jenen Reaktionären der älteren freieren Kirchenverfassung, wobei er freilich immer voraussetzte, daß die Päpste die ihnen verliehene Fülle der Gewalt für eine desto kräftigere Wirksamkeit zum Besten der ganzen Kirche gebrauchen sollten. Er schrieb den Mailändern, welche der päpstlichen Gewalt Grenzen setzen wollten: sie möchten nicht sagen, daß sie die schuldige Ehrerbietung dem Papste erweisen wollten. „Es sei so“ — sagt er —, „thut, was ihr sagt; denn wenn ihr dem Papste die schuldige Ehrerbietung erweist, so ist es eine schrankenlose. Denn die Fülle der Gewalt über alle Kirchen der Welt ist durch einen besonderen Vorzug dem apostolischen Stuhle eingeräumt. Wer also

gegen diese Gewalt sich auflehnt, der lehnt gegen Gottes Ordnung sich auf. Er kann, wenn er es für nützlich hält, neue Bistümer gründen. Er kann unter den Bischöfen die einen herabsetzen, die andern erhöhen, wie es vernünftige Gründe gebieten, so daß er aus Bischöfen Erzbischöfe machen kann und umgekehrt, wenn es ihm als notwendig erscheint. Er kann von den Grenzen der Erde alle noch so hohen Personen der Kirche citieren und sie vor ihm zu erscheinen zwingen, nicht ein- oder zweimal, sondern so oft er es für nützlich hält*)." Von der andern Seite aber hielt er auch den Papst, der schon im Begriff war, Strenge gegen den Erzbischof zu gebrauchen, durch seine Vorstellungen zurück, entschuldigte den Riboald durch den Ungestüm der Mailänder, der ihn genötigt habe gegen seinen Willen, und bat ihn, auf die Umstände Rücksicht zu nehmen, das mit so vieler Mühe in Mailand gegründete Werk nicht wieder zu vernichten**).

* Nachdem er so gegen ein Jahr lang den Frieden und die kirchliche Einheit in dem zerrütteten Italien wiederherzustellen gewirkt hatte, so viel er es vermochte, kehrte er

---

*) Ep. 131, § 2: Sed dicit aliquis: Debitam ei reverentiam exhibebo, et nihil amplius. Esto, fac quod dicis: quia si exhibeas debitam, et omnimodam. Plenitudo siquidem potestatis super universas orbis ecclesias, singulari praerogativa apostolicae Sedi donata est. Qui igitur huic potestati resistit, Dei ordinationi resistit. Potest, si utile judicaverit, novos ordinare episcopatus, ubi hactenus non fuerunt. Potest eos qui sunt, alios deprimere, alios sublimare, prout ratio sibi dictaverit, ita ut de Episcopis creare Archiepiscopos liceat, et e converso, si necesse visum fuerit. Potest a finibus terrae sublimes quascunque personas ecclesiasticas evocare, et cogere ad suam praesentiam, non semel aut bis, sed quoties expedire videbit.

*) Ep. 314.

im Jahre 1135 nach Frankreich zurück. Vor ihm her verbreitete sich der Ruf von seiner Ankunft, und als er über die Alpen zog, kamen ihm die Hirten und Bauern von ihren Felsen herab entgegen, ihn zu sehen, und sie kehrten freudig, nachdem sie seinen Segen empfangen, in ihre rauhen Wohnsitze zurück.

Nicht lange konnte Bernhard des ruhigen, kontemplativen Lebens bei seinen Mönchen sich erfreuen; bald hatte er in Frankreich, wie vorher in Italien, für die Sache des Innocenz zu kämpfen. Der Fürst Wilhelm IX. von Aquitanien und Poitou, der durch den Bischof Gerhard von Angoulême für Anaklet gewonnen worden, benutzte die kirchliche Spaltung, um ehrwürdige Bischöfe, die ihm verhaßt waren, weil sie seinen Neigungen nicht dienen wollten, von ihren Ämtern zu vertreiben; diese wurden dann unfähigen Menschen aus angesehenen Familien, welche man dadurch für Anaklet zu gewinnen suchte, erteilt; natürlich mußten daraus die nachteiligsten Zerrüttungen der Kirchen entstehen.

Vergebens hatte schon der Abt Peter der Ehrwürdige sich bemüht, jenen Fürsten durch seine Vorstellungen von der Partei Anaklets abzuziehen. Als derselbe mit diesen Dingen beschäftigt, einen großen Teil von Frankreich durchreist hatte, schrieb er einem Mönche in Clugny einen Brief, worin er seine Sehnsucht nach jener Ruhe des Gott geweihten Lebens, deren sich der Mönch in der Stille seines Klosters erfreuen konnte, ausdrückt, seinen Zustand mit dem des im Kloster Zurückgebliebenen bedauernd vergleicht: „Du“ — schreibt er —, „der Du mit Deinen Füßen kaum die Erde berührst, erhebst dich durch den Schwung des Geistes zu den Höhen des Himmels: ich, der mit festem Fuß an der Erde klebe, muß leider! meine Füße stets mit Staub beflecken. Und ach, möchte es nur ein leicht abzuschüttelnder Staub sein, und

möchte ich mich nicht ganz in den Schmutz weltlicher Geschäfte versenken, gezwungen oder auch zuweilen freiwillig. Und wenn ich mich zuweilen versenke, möchte es mir doch gelingen, mich gleich wieder zu erheben, und möchte ich zu Gott mit dem Psalmisten rufen (Ps. 69, 15): Errette mich aus dem Kot, daß ich nicht versinke. Aber weil ich mein Elend betraure, so beneide ich Dir deshalb Dein Glück nicht. Ich beneide Dich nicht, sondern ich freue mich mit Dir." So schrieb der Mann, der, wie oft die angesehenen Äbte dieser Zeit, sich, dem Rufe der Pflicht folgend, in viele Dinge einlassen mußte, an denen sein nach himmlischem Frieden verlangendes Herz keinen Gefallen hatte, und der wohl wußte, wie leicht dem, welcher mit der Welt sich viel zu thun macht, auch etwas von dem ihr anklebenden Unreinen sich ansetzen kann. Doch erkannte er auch, daß die wahre Ruhe des Geistes nicht von dem Orte und den äußerlichen Dingen abhängig sei, sondern durch die Gnade Gottes in seiner Gemeinschaft auch mitten unter allem Getümmel der Welt, wenn der Ruf der Pflicht demselben sich hinzugeben nötigte, gefunden werden könne. Und er setzte hinzu: „Wenn uns jene Ruhe von außen nicht gegeben wird, oder bis sie uns gegeben wird, wollen wir dem nacheifern, der unter dem Zuströmen der Menge und unter königlichen Gastmählern und unter vergoldeten Wänden sprach: siehe, so wollte ich mich ferne wegmachen und in der Wüste bleiben (Ps. 55, 8). Und so wollen wir wie in der Umgebung der Gebirge, in der Stille des Herzens uns die Einsamkeit bereiten, wo von den echten Verächtern der Welt die wahre Ruhe allein gefunden, wo kein Fremder zugelassen, wo nach Beschwichtigung aller Unruhe und alles Geräusches der Welt in stillem Sausen die Stimme Gottes vernommen wird. Zu dieser Einsamkeit laß uns, so lange

wir in diesem Leibe sind und fern von dem Herrn wallen, auch mitten unter allem Getümmel stets unsere Zuflucht nehmen; und was wir am Ende der Welt suchen würden, das laßt uns, denn das Reich Gottes ist in uns, in uns selbst finden. Hier laßt uns, indem wir die Stille der Einsamkeit gefunden haben, anbeten und vor Gott niederfallen; hier laßt uns weinen vor Gott unserm Schöpfer und vor ihm unsere Herzen ausschütten, und, wie der heilige Hieronymus sagt, das Elend der Welt und zugleich unser eigenes betrauern*)."

Da nun alle Bemühungen, jenen Fürsten umzustimmen, bisher vergeblich gewesen waren, so beschloß der fromme Bischof Gottfried von Chartres, der von dem Papste Innocenz zu seinem Legaten in Aquitanien ernannt worden, selbst zu dem Fürsten zu reisen und alles Mögliche anzuwenden, um der kirchlichen Spaltung dort ein Ende zu machen; und er nahm mit sich den Abt Bernhard, dessen Gewalt über die Gemüter der Menschen ihm bekannt war. Sie konnten den Fürsten, einen rohen Laien, der von kirchlichen An-

*) Petri Venerab. epp. lib. II, 22 in biblioth. Cluniacensis ed. Quercetanus 1614, p. 762: Vellem certe secundum Esaiam me ipsum abscondere fossa humo, a facie formidinis Domini, qui in proximo venturus est percutere terram, et quaerere mihi locum, non solum spiritualem, sed etiam corporalem in foramine petrae, in caverna maceriae. Sed si non datur, vel quousque detur, aemulemur eum, qui inter populorum frequentias, et regales epulas, et auratos parietes, dicebat: Ecce elongavi fugiens, et mansi in solitudine. Et velut intra septa montium, sic intra arcana cordium nobis solitudines aedificemus: ubi a veris mundi contemptoribus vera tantum eremus invenitur, ubi nullus externus admittitur, ubi mundanorum tumultuum turbo fragorque sopitur, ubi sine ullo corporeae vocis sono in sibylo aurae tenuis vox Dei loquentis auditur.

gelegenheiten nichts verstand, und dem es wohl ziemlich gleichgültig war, ob die Kirche den Innocenz oder Anaklet zum Papst hatte, leicht überreden, den ersteren anzuerkennen; aber dabei beharrte er, daß er die durch ihn vertriebenen Bischöfe nicht wieder in ihre Stellen einsetzen könne, weil sie ihn unversöhnlich beleidigt hätten und er geschworen habe, sich nie mit ihnen zu versöhnen. Nachdem lange Zeit vergebliche Unterhandlungen darüber gepflogen waren, gab Bernhard diesen Versuch auf; er ging in die Kirche, feierliche Messe zu halten. Der Fürst, als Schismatiker exkommuniziert, wagte es nicht, daran teilzunehmen; er blieb vor der Thür stehen. Nachdem Bernhard die Einsegnungsworte über das heilige Brot ausgesprochen und der versammelten Menge den Segen erteilt, ging er hinaus mit glühendem Angesicht, flammenden Augen, drohendem Blicke, vor sich tragend auf einer Schüssel das zum Leib Christi geweihte Brot, und indem er so vor den bestürzten Fürsten hintrat, sprach er zu ihm die furchtbaren Worte: „Schon in zwei Unterredungen hat Euch die vereinte Schar der Diener Gottes gebeten, und Ihr habt sie verachtet; seht, es erscheint hier jetzt vor Euch der Sohn der Jungfrau, das Haupt und der Herr der Kirche, die Ihr verfolgt; da seht Euren Richter, vor dessen Stimme jedes Knie sich beugt im Himmel und auf Erden, der Richter, in dessen Hände Ihr Eure Seele übergeben werdet, werdet ihr auch ihn, ihn wie seine Diener verachten?“ Alle Anwesenden weinten in gespannter Erwartung des Ausgangs; es war ihnen zumute, als ob ein Zeichen vom Himmel dazwischentreten werde, und auch Bernhard mochte dies erwarten. Der Fürst, ganz bestürzt, zitternd an allen Gliedern, fiel wie epileptisch zu Boden. Da seine Soldaten ihn aufrichteten, vermochte er nicht, sich aufrecht zu halten; sprachlos und wie der Sinne

beraubt stürzte er immer wieder hin. Da trat Bernhard zu ihm hin und hieß ihn aufstehen und Gottes Gebot durch seinen Mund vernehmen: „Hier ist gegenwärtig der Bischof von Poitiers, den Ihr aus seinem Bistum vertrieben habt, geht, versöhnt Euch mit ihm, schließt mit ihm Friede durch den heiligen Kuß der Liebe, führt ihn selbst zu seinem bischöflichen Stuhle, und ruft in Eurem ganzen Gebiete die Getreuen zur Einheit der Kirche zurück!" Wilhelm vermochte nicht zu antworten; sogleich eilte er zu dem Bischof, gab ihm den Friedenskuß und führte ihn zu seinem Bistum zurück zur Freude des ganzen Landes. Bernhard unterredete sich jetzt freundschaftlich mit ihm, und ermahnte ihn, nicht wieder seiner Willkür sich zu überlassen und so den Frieden der Kirche zu stören. Reue über sein bisheriges Leben scheint seitdem den Fürsten ergriffen zu haben; er unternahm deswegen, dem Volksglauben der Zeit folgend, eine Wallfahrt.

Jetzt durch keine äußere Wirksamkeit mehr abgerufen, zog sich Bernhard in eine aus Erbsenblättern geflochtene Laube bei seinem Kloster zurück, so lange es ihm vergönnt war, durch fromme Betrachtungen sein Gemüt zu erheben. Die Angelegenheiten in Italien waren es, die ihn von diesem ruhigen, kontemplativen Leben wieder entfernten.

Innocenz hatte nämlich unterdessen, bedrängt durch die glücklichen Waffen des normännischen Königs Roger, den Kaiser Lothar von neuem um Hilfe angesprochen. Auch Bernhard forderte ihn auf, mit einer größeren Macht nach Italien zu ziehen. „Zu Rom", schrieb er ihm*), „habt Ihr die Kaiserkrone auf das glorreichste erlangt, und das, was noch mehr war, mit keiner gar großen Macht, daß die

*) Ep. 139.

Größe Eures Muts und Glaubens desto heller hervorleuchtete. Die Erde zittert schon vor einem so kleinen Heere, welcher Schrecken wird erst die Feinde befallen, wenn der Monarch anfängt auszuziehen mit der ganzen Größe seines Arms! Es muß Euch beseelen die gute Sache, die Euch dahin ruft mit einer doppelten Notwendigkeit: Es ziemt dem Beschützer der Kirche, sie gegen der Schismatiker Wut zu verteidigen; es ziemt dem Kaiser, seine eigene Krone gegen den sicilischen Usurpator zu behaupten; denn es empört sich jeder, der in Sicilien sich zum Könige aufwirft, gegen den Kaiser" *). Er selbst trug viel dazu bei, den Kaiser in den Stand zu setzen, eine größere Macht zur Hilfe des Papstes und zur Unterdrückung der Normänner zu versammeln; denn er verschaffte ihm Frieden in Deutschland. Auf dem Reichstage zu Bamberg brachte er es durch seine Vermittelung dahin, daß die Fürsten des schwäbischen Hauses, Konrad und Friedrich, sich mit Lothar versöhnten und ihn als Kaiser anerkannten. Daher war es diesem möglich, mehr unterstützt von den deutschen Fürsten, mit größerer Macht als bisher, im Jahre 1136 in Italien einzudringen, und seine Waffen waren überall siegreich. Im folgenden Jahre zog von ihm begleitet der Papst in Rom ein, obgleich er den Besitz dieser Stadt immer noch mit seinem Gegner teilen mußte. Da Innocenz einige Jahre früher, als Anaklets Partei noch stärker war, so viel durch Bernhards Ansehen, Beredsamkeit und Unterhandlungen gewonnen hatte, konnte er jetzt noch mehr von seinen Diensten erwarten, und rief ihn zum drittenmal nach Italien. Sobald Bernhard nach Rom kam, suchte er zuerst die Stimmung der Gemüter,

---

*) Etwas, was freilich der Papst dem Bernhard schwerlich zugegeben haben würde.

den inneren Zustand der Partei Anaklets zu erforschen, indem er ohne Blutvergießen, durch Unterhandlungen den Frieden wiederherzustellen hoffte. Und er fand seine Hoffnungen bei seinen Nachforschungen bestätigt. Das Selbstvertrauen schien Anaklets Partei ganz verlassen zu haben. Die meisten wünschten durch die Versöhnung mit Innocenz Frieden zu erhalten; nur wurden sie durch verschiedene teils politische, teils moralische Bedenklichkeiten noch zurückgehalten. Mehrere, welche durch den Anaklet zu hohen geistlichen Würden erhoben waren, fürchteten, wenn sie ihn verließen, ihrer Ehre und Einkünfte beraubt zu werden. Viele, welche zu Anaklets zahlreicher Familie gehörten, fürchteten sich, als treulos zu erscheinen. Andere glaubten sich durch den geleisteten Eid gebunden. Bernhard suchte die äußerlichen Bedenklichkeiten durch das Versprechen seiner Verwendung bei dem Papste, die moralischen durch widerlegende Gründe zu heben. Die letzteren konnten nur denjenigen triftig erscheinen, welche von Bernhards kirchlichem Gesichtspunkte ausgingen, oder diejenigen beruhigen, welche gern auch Scheingründe gelten ließen, um sich selbst zu täuschen, ihr Gewissen zu beschwichtigen: Verbindungen, welche dem Gesetz widerstritten, könnten nicht durch einen Eid bestätigt werden, das göttliche Gesetz mache sie ungültig. So gelang es ihm, immer mehrere einzelne von Anaklets Partei abzuziehen. Darauf versuchte er seine Unterhandlungen bei Anaklets mächtigstem Anhänger, dem König Roger, gegen welchen der Kaiser seine Truppen führte. Schon standen die beiden Heere einander nahe, als Bernhard noch mit dem Könige in seinem Lager sich unterredete, und ihn von der Schlacht zurückzuhalten suchte. Aber seine Vorstellungen waren vergebens. Geneigter zeigte sich der König zu einem Vergleiche, nachdem er in einer Schlacht durch die kaiser-

lichen Truppen besiegt worden war. Er erklärte sich bereit, die Gründe für und wider beide Wahlen zu prüfen, und sich für den Innocenz zu erklären, wenn die Gründe für dessen Sache überwiegend wären. Deswegen sollten Kardinäle von beiden Parteien in seiner Gegenwart mit einander disputieren. Dieser Antrag wurde angenommen. Unter den Sprechern für die Sache des Innocenz war Bernhard, für Anaklets Partei der in der Dialektik und dem kirchlichen Rechte wohlgeübte Kardinal Peter von Pisa der vornehmste. Mitten unter seinem Hofstaate zu Salerno, in königlichem Schmucke, hörte der König Roger die Sprecher an. Bernhard ging von dem Grundsatz aus, der durch das ganze kirchliche Bewußtsein seiner Zeit vorausgesetzt wurde, daß nur in einer sichtbaren Kirche der Weg zur Seligkeit gefunden werden könne, und daß diese sichtbare Kirche notwendig mit einem sichtbaren Oberhaupte verbunden sei. Daraus floß natürlich die Folge, daß nur bei einer von beiden Parteien die wahre Kirche sei und der Weg zum Heil der Seele. So weit stimmten nun beide Parteien mit einander überein. Beide beschuldigten einander, daß sie die eine Kirche Christi trennten, neben der einen wahren eine andere pflanzen wollten. Nun berief sich aber Bernhard darauf, daß die ganze orientalische Kirche und fast alle Reiche des Occidents, alle heiligen Mönchsorden für den Innocenz seien. Sollten alle diese zur Verdammnis bestimmt sein, sollte der König Roger allein in der wahren Kirche sein und die Seligkeit erlangen? Darauf führte er Anaklets Lebenswandel, die Mittel, durch die er das Papsttum zu erlangen gesucht habe, zum Beweise an, daß bei ihm die wahre Kirche nicht sei. Nachdem er so gesprochen, ergriff er zutraulich die Hand des Kardinals Peter, stand mit ihm auf und drang in ihn mit zuversichtlicher Er-

mahnung. Ob Bernhards Beredsamkeit auf ihn wirkte, oder wahrscheinlicher (denn eine Hauptbedingung war, was Bernhard durch seine Verwendung bei dem Papste für ihn ausgewirkt hatte, daß er seinen geistlichen Rang und alle seine Würden beibehielt) ein äußeres Interesse ihn leitete, und es also nur eine Scheinform war, daß er sich den angeführten Gründen gefangen gab, er reiste mit Bernhard nach Rom und versöhnte sich mit Innocenz. Nicht so gelang es ihm mit dem Könige Roger; denn dieser hoffte, wenn er sich zur Anerkennung des Innocenz schwer finden ließ, einen desto größeren Preis hernach darauf setzen zu können, dafür zu erhalten, daß ihm mehrere zu dem Kirchenstaate*) gehörende Besitzungen, die er erobert hatte, eingeräumt würden. Bernhard blieb zu Rom bis zur gänzlichen Beilegung des Schisma, welche nach dem Tode Anaklets im Jahre 1138 endlich erreicht werden konnte. Zwar wählte sich dessen Partei ein neues Oberhaupt unter dem Namen Viktor III.; doch war es ihnen selbst nicht Ernst damit. Sie hatten nur die Absicht, die Unterhandlungen mit Innocenz dadurch in die Länge zu ziehen, und einen vorteilhafteren Vergleich dadurch sich zu verschaffen. Bernhard bewog den Mann selbst, von seiner Würde abzudanken; des Nachts kam derselbe zu ihm, legte den päpstlichen Schmuck von sich ab und ließ sich von ihm zum Papst führen, dem er zu Füßen fiel. So war denn die kirchliche Einheit in ganz Rom wiederhergestellt, und allgemeine Freude folgte auf die Zerrüttung und Verwirrung. Bernhard wurde als Urheber des Friedens, als Vater des Vaterlandes verehrt und gepriesen, wo er sich öffentlich sehen ließ, mit allgemeinem Jubel von dem Volke empfangen, Männer und

*) Patrimonium apostoli Petri.

Weiber begleiteten ihn in Prozession. Sobald der thätige Mann sein Werk vollendet hatte und nichts mehr für sich zu wirken fand, eilte er in sein Kloster zurück; denn es war nicht seine Art, der müßigen Bewunderung, des Anstaunens der Menge sich lange zu erfreuen*).

---

*) S. Vit. Bern. lib. II, auct. Ern. c. 6 und Otto Frising. Chron. l. VII, c. 29. Und dann c. 7 vit. laud. B. zu vergleichen mit Falco Beneventan. ad a. 1136 et 37 in Muratori script. rer. ital. V, 120. Daß Bernhard erst im Jahre 1137, nachdem Innocenz schon in Rom eingezogen war, dahin kam, erhellt aus der Erzählung des Lebensbeschreibers Bernhards. Ich setze hierher desselben Schilderung von dem wiederhergestellten Frieden ibid., § 48: Processiones per ecclesias sollemniter celebrantur, depositis armis ad audiendum verbum Domini plebes accurrunt. Post multifarias egestates in brevi civitas opulenta refloret; quae discordiae tempore distracta fuerant, pax solidata reducit et revocat. Arantur solitudines et deserta pinguescunt. Seine Freude über die wiederhergestellte kirchliche Ruhe bezeugte Bernhard Peter dem Ehrwürdigen ep. 147. — [Über die Verhandlungen mit Roger vgl. Giesebrecht IV, 153, Bernhardi Lothar 776 ff. — Den Peter von Pisa hat ungeachtet des gegegebenen Wortes der Papst später doch seiner Würden beraubt. Bernhard trat in der nachdrücklichsten Weise für ihn ein; er schreibt dem Papste ep. 213 u. a.: Quis mihi faciet iustitiam de vobis? Si haberem iudicem ad quem nos trahere possem iam nunc ostenderem vobis (parturiens loquor) quid meremini . . . . . Quisnam ergo constantiae vestrae suo consilio vel magis suo dolo subripuit indulta repetere, et quae processere de labiis vestris facere irrita? Des ungeachtet ist es zweifelhaft, ob er bei Innocenz seinen Zweck erreicht hat, wenigstens erscheint erst nach dessen Tode der Name des Petrus wieder in den Unterschriften päpstlicher Urkunden als Kardinal von St. Susanna. D. H.]

## B. Einige andere Züge von Bernhards Einwirkung auf kirchliche und politische Verhältnisse unter Innocenz II.

Wir wollen nun aus dieser Epoche von Bernhards Leben noch einige kleinere Züge hervorheben, welche seinen beharrlichen Eifer für Recht und kirchliche Ordnung im Kampf mit Monarchen und Papst und seine treue Freundschaft schildern. Sein Freund, der Graf Theobald von Champagne, konnte schon wegen seiner ganz entgegengesetzten Gemütsart mit dem jungen, übermütigen Könige Ludwig VII., der in dem Gefühl seiner Herrschaft keine Grenze gern anerkannte, in keinem guten Vernehmen stehen; eine äußere Veranlassung steigerte diese Abneigung zur heftigsten Feindschaft. In der Kirche zu Bourges entstand im Jahre 1142, wie nicht selten geschah, durch den Kampf zweier verschiedener Parteien eine Spaltung: die eine Partei war vom Könige begünstigt, die andere wurde durch den päpstlichen Kanzler Haimerich unterstützt, weil sie einen Verwandten desselben zum Bischof verlangte. Aber gerade dieser war dem Könige am meisten verhaßt, auch schon darum, weil die römische Kurie ihn zum Erzbischof haben wollte. Er schwur, wie in solchen Fällen die Fürsten der Zeit sich selbst zu binden pflegten, ihn nie zum Bischof einsetzen zu lassen. Haimerichs Verwandter reiste nach Rom und erhielt durch seine Verbindung mit diesem leicht die päpstliche Konsekration, ohne daß auf des Königs Widerspruch Rücksicht genommen wurde. „Man müsse den König, so lange er noch ein Knabe sei“ — sagte der Papst — „erziehen und bändigen, damit er sich nicht an solche Dinge gewöhne.“ Darüber noch mehr erbittert, wollte Ludwig dem Erzbischof auf keine Weise den

Eintritt in sein Reich gestatten; aber der das Ansehen der Kirche immer verehrende Graf Theobald nahm ihn in sein Gebiet auf, und er wurde von den meisten Kirchen als Erzbischof anerkannt. Ein Krieg zwischen dem Grafen und dem Könige war davon die Folge. In dieser Zeit, und vermutlich veranlaßt durch den Streit Theobalds mit dem Könige, ließ ein Verwandter des letzteren, der Graf Radulf von Vermandois, von seiner Gattin, einer Nichte Theobalds, sich scheiden, und heiratete des Königs Schwägerin Petronilla. Er fand Bischöfe, die so feil und pflichtvergessen waren, die rechtmäßige Ehe ohne Grund aufzulösen, und den Grafen mit der Petronilla zu verbinden; dieser erhielt durch sein Geld und seine Verbindungen auch in der römischen Kurie Verteidiger.

[Die Verwickelungen, von denen im Vorstehenden die Rede ist, sind nicht in so gleichsam zufälliger Weise aus vorwiegend persönlichen Motiven hervorgegangen, wie es die obige Darstellung erscheinen läßt, sondern stehen mit den besonderen kirchlichen und politischen Verhältnissen der Zeit in enger Verbindung und haben in ihnen den Grund ihrer Entstehung. Die Könige von Frankreich übten zwar nicht über alle Bistümer des Reiches, wohl aber über diejenigen, welche von ihnen unmittelbar Lehen trugen — und dies war die Mehrzahl — neben anderen Hoheitsrechten auch das insbesondere sogenannte der Regalie, d. h. bei dem Tode des Bischofs ging die Verwaltung der Temporalien in die Hand des Königs über, er bezog die Einkünfte in der Zwischenzeit und verlieh die während derselben vakant werdenden Benefizien. Zur Vornahme der Neuwahl mußte die Bewilligung des Königs eingeholt werden, nach dem Vollzuge derselben hatte der Gewählte die Belehnung vonseiten des Königs nachzusuchen und erst nachdem dieselbe erfolgt, konnte

er in den Besitz der Güter eintreten*). Die Wahl selbst sollte nach den im Investiturstreite zur Geltung gekommenen Grundsätzen frei sein; thatsächlich machte sich auch hier der königliche Einfluß, wenn auch nicht immer in gleichem Maße und in der gleichen Weise geltend. So lange Ludwig VI. regierte, hatte man sich diesen Zustand kirchlicherseits gefallen lassen; man hatte Ursache, den ebenso klugen wie energischen, in der Herrschaft befestigten König zu schonen, der während des Schismas Innocenz II. so wertvolle Unterstützung gewährt hatte, auch bediente er sich seiner Rechte mit Mäßigung. Gegenüber dem jugendlichen Ludwig VII. sah man sich zu gleicher Schonung nicht veranlaßt, und dazu kam, daß er das Regalienrecht in einer der Kirche sehr lästigen Weise auszubeuten suchte, indem er die Besetzung der erledigten Bistümer möglichst hinauszog und inzwischen dieselben durch seine Bevollmächtigten in rücksichtsloser Weise aussog. Der Streit um Bourges war nicht der erste unter seiner Regierung. So mußte für Langres Bernhard erst durch dringende Vorstellungen bei dem Könige die Belehnung des Gewählten erlangen und hatte über die Behandlung des Kirchengutes in der Zwischenzeit Klage zu führen (Bern. ep. 169. 170), ernstere Schwierigkeiten machte die Besetzung von Poitiers**) und Limoges***), ganz besonders aber des Erzbistums Rheims. Hier war die Sache durch Streitigkeiten zwischen der Geistlichkeit und der Bürgerschaft, welche

---

*) Vgl. die Schreiben Sugers an das Kapitel zu Chartres in Oeuvres complètes de Suger par Lecoy de la Marche, Paris 1867, p. 256 sq.

**) S. Chron. Malleacense in Gallia christ. ed. nova II, 1174.

***) S. Historia monasterii Usercensis bei Bouquet, recueil des historiens des Gaules etc. XIV, 335.

bei dem Könige Unterstützung fand, noch mehr verwickelt*), und Innocenz II. hatte sich veranlaßt gesehen, die Vornahme der Wahl zu verbieten. Dieses vonseite des Papstes sehr auffallende Vorgehen dürfte darin seinen Grund gehabt haben, daß Kanoniker, welche von dem König während der Vakanzzeit vermöge des Regalienrechtes ernannt waren, von dem Papste aber nicht als rechtmäßige Inhaber anerkannt wurden, an der Wahl teilzunehmen beanspruchten. Durch gegenseitige Nachgiebigkeit wurde hier die Sache noch beigelegt. Wenn der Papst dabei die Bedingung stellte, daß der zu Wählende kein Bischof sein dürfe, so war ohne Zweifel die Absicht, dem vorzubeugen, daß nicht durch Entstehen einer neuen Vakanz sofort wieder zur Ausübung des von der Kirche bestrittenen Rechtes Anlaß gegeben würde. Die Wahl fiel auf Bernhard, der auch hier mit Erfolg als Vermittler aufgetreten war, er jedoch, seinem Entschlusse, nie etwas anderes werden zu wollen als Abt von Clairvaux, treu, lehnte ab (ep. 449), und es wurde nun, wahrscheinlich auf seinen Rat, Samson von Malvoisin gewählt, den wir auf der gegen Abälard gehaltenen Synode zu Sens bereits als Erzbischof finden. Das Einvernehmen zwischen der Kirche und dem König war damit aber eben nur für den vorliegenden Fall, nicht allgemein und grundsätzlich hergestellt, die nächste Vakanz führte zu einem viel schärferen Konflikte.

Zu Bourges hatten nach dem Tode des Erzbischofs Alberich zwei Bewerber die meiste Aussicht, ein gewisser Cadurcus, den der König begünstigte, und Peter von la Chatre, der die Mehrzahl der Wähler auf seiner Seite hatte.

---

*) S. P. Varin, archives administratives de la ville de Reims I, 1, 301.

Der König dachte durch Ausschließung des letzteren die Wahl des ersteren zu erreichen und ließ den Wählern eröffnen, sie dürften zum Erzbischof machen, wen sie wollten, nur nicht den Peter von la Chatre*). Aber — was unter Ludwig VI. schwerlich geschehen sein würde — man nahm auf die königliche Botschaft keine Rücksicht und wählte Peter. Der König verweigerte die Belehnung, der Papst aber erklärte, daß die Wahl nicht mehr frei sein würde, wenn auch nur eine Person ausgeschlossen werden könnte, und erteilte, ohne sich um die fehlende königliche Belehnung zu kümmern, Peter die Weihe. So war der Konflikt da, und dessen Lösung um so schwieriger, als der König sich selbst gegen eine etwaige spätere Sinnesänderung durch den feierlichen Eid gebunden hatte, Peter niemals als Erzbischof in Bourges zuzulassen**).

Wenn nun Graf Theobald den Erzbischof in seinem Gebiete aufnahm, so hatte das seinen Grund nicht bloß in seiner Kirchlichkeit, sondern in dem gespannten Verhältnis, in welchem er zu dem Könige stand, dieses aber wird nicht sowohl auf die Verschiedenheit der Gemütsart beider Männer als auf den Gegensatz ihrer Interessen zurückzuführen sein. Graf Theobald hat bei seiner strengen Kirchlichkeit die Sorge für Befestigung und Erweiterung der Macht seines Hauses nie aus dem Auge verloren; in seiner Jugend war er in engem Bunde mit seinem Oheim, König Heinrich I. von England, unter den Vasallen der französischen Krone derjenige gewesen, der seinem Lehnsherrn, Ludwig VI., die größten Schwierigkeiten bereitete und den hartnäckigsten Widerstand entgegensetzte***). Nach dem Tode Heinrichs ver-

*) Wilh. a Nangis ad a. 1142.

**) Chron. Mauriniac. lib. III bei Migne 180, 172.

***) Chron. Maurin. lib. III, ibid. p. 141: qui comes Palatinus

anlaßte die Veränderung der politischen Verhältnisse den Grafen, sich dem Könige von Frankreich anzunähern*), und er gewann das Vertrauen desselben in dem Maße, daß dieser ihn für den Fall seines Ablebens vor der Volljährigkeit seines Sohnes zu einem der Vormünder desselben bestellte. Auch mit dem jungen Könige blieb Theobald in den ersten Jahren in gutem Vernehmen, bis dessen auf Erweiterung der königlichen Macht gerichtete Pläne sein Mißtrauen erregten. Durch die Verheiratung mit Eleonore von Poitou hatte der König das bisher so gut wie unabhängige Herzogtum Aquitanien in seinen Besitz gebracht, nunmehr dachte er Ansprüche seiner Gemahlin auch auf Toulouse geltend zu machen und bot seine Vasallen auf, um sie mit Waffengewalt durchzusetzen. Da verweigerte Graf Theobald die Heeresfolge. Der König dagegen machte Miene, sich der Rechte des Odo von Champagne anzunehmen, der, wenn nicht die Legitimität seiner Geburt wäre in Zweifel gezogen worden, auf einen großen Teil der Besitzungen des Grafen Erbrecht hatte. Dazu kam die für Theobald kränkende Ehesache des Grafen von Vermandois, die ihm um so widerwärtiger sein mußte wegen der beabsichtigten Verschwägerung dieses seines alten Gegners mit dem Könige. In dieser Sache konnte er nur von dem Papste Beistand erhoffen, und um so mehr mußte er sich veranlaßt sehen, in dem Konflikte wegen Bourges auf die Seite desselben zu treten. Der unglückliche Verlauf, den der nun beginnende Waffenkampf für Theobald nahm, beweist nicht, daß dieser zu sehr Mönch

---

et intra Franciam secundus a rege divitiis et nobilitate tunc factus ab adolescentia sua velut haereditario bellorum iure regem Ludovicum coepit infestare.

*) Vgl. Arbois de Jubainville, histoire des ducs et des comtes de Champagne II, 327 sqq.

gewesen sei, um ein guter Krieger zu sein — was dem Bilde, das wir sonst aus der Geschichte von ihm erhalten, nicht entspricht — sondern zeigt, in welchem Maße im Laufe des 12. Jahrhunderts die königliche Macht in Frankreich sich befestigt hatte, so daß auch des Grafen eigene Vasallen es nicht für ratsam hielten, für ihn gegen den König die Waffen zu führen. D. H.]

Bernhard forderte den Papst auf, die Verletzung der heiligsten Gesetze durch die, welchen die Obhut über dieselben anvertraut worden, nicht zu dulden*). Dadurch bewogen, ließ dieser durch seinen Legaten das Gebiet des Grafen Radulf mit dem Interdikt belegen. Dafür nahm der König desto schwerere Rache an dem Grafen Theobald: die schrecklichste Verheerung traf dessen Besitzungen. Da er zu sehr Freund der Mönche war, um guter Krieger zu sein, fielen die meisten seiner Vasallen von ihm ab; überall wurde seine Andacht, die ihm jetzt keine Hilfe gegen seine Feinde verschaffte, verspottet. Mönche und unnütze Frömmler, sagte man, seien seine Soldaten und Schützen. Da einst mehrere Bischöfe über das Unglück des Grafen mit einander sprachen, und einer von großem Ansehen sagte: „Der Graf ist in des Königs Gewalt und keiner kann ihn retten", antwortete ein anderer: es sei wohl einer, der ihn retten könne, der allmächtige Gott. Ja, sagte der andere im Ärger, wenn er offenbar erschiene, mit einer Keule in der Hand, Schläge nach allen Seiten hin austeilte; aber bisher ist von dem allen nichts geschehen**). Doch Bernhard sprach dem verlassenen Grafen Trost zu; er hielt ihm die Verheißungen der Religion, das Beispiel Hiobs vor. Dies machte auf das Gemüt des Grafen

*) Ep. 226.

**) Si manifestus appareat, si clavum teneat, hinc inde percutiat, sed hactenus ista non fecit.

so tiefen Eindruck, daß er, dankbar für den ihm gewordenen Trost, zwei kostbare, mit vielen Edelsteinen besetzte Gefäße, ein Geschenk seines Oheims, des Königs von England, umschmelzen, verkaufen und von dem Ertrag Klöster anlegen ließ*). Endlich sah der Graf in seiner bedrängten Lage keine andere Hilfe für sich, als einen Vergleich mit seinen Feinden zu schließen. Eine der Friedensbedingungen war, daß er sich eidlich verpflichtete, die Aufhebung der Exkommunikation und des Interdikts über den Grafen Radulf und sein Gebiet von dem Papste zu erhalten. Seine geistlichen Ratgeber hatten ihm vorgestellt, er könne mit gutem Gewissen diesen Eid leisten; der Papst könne ja für den Augenblick den Grafen absolvieren, und doch stehe es in seiner Gewalt, bald darauf die Exkommunikation zu erneuern; ein im Interesse der Politik mit heiligen Dingen getriebenes Spiel, wie es die Verweltlichung der Kirche zuweilen in dieser Zeit erzeugte. Bernhard trug die Sache dem Papste vor und erhielt, was er verlangte: Radulf wurde absolviert, und dadurch erkaufte Theobald die Ruhe für einige Zeit. Unwillig über Ludwigs Widerstand, hatte Innocenz auch ganz Frankreich mit dem Interdikt belegt, heftiger gegen ihn verfahrend, als Bernhard es wünschte. Dies brachte die traurigste Zerrüttung in der französischen Kirche hervor, da die Bischöfe entweder der Verordnung des Papstes zuwiderhandeln, oder die heftigsten Verfolgungen erleiden mußten. Bernhard wünschte, was er seinem Freunde Theobald auf einige Zeit verschafft, auch dem ganzen Lande den Frieden wiederzugeben. Er bat den Papst mit den dringendsten und rührendsten Vorstellungen, daß er nicht,

*) Dilecta Domino super aurum et topazion tabernacula. Vit. B. II, 8. 55.

ehe noch die traurigen Folgen der letzten großen Spaltung vergessen wären, neues Übel über die Kirche durch eine neue Spaltung herbeiführe. Wenn auch des Königs Handlung nicht zu rechtfertigen sei, so möge er ihn doch entschuldigen mit der Sitte der Nation; er möge dies wohl berücksichtigen, daß es unter den Franzosen eine Schande sei, einen öffentlich abgelegten Eid, wenngleich er etwas Schlechtes betreffe, zurückzunehmen; er möge Schonung bewilligen dem jugendlichen Alter des Königs, der Hitze seines Zorns, seiner königlichen Würde*). Die Aufhebung des Interdikts erhielt er dadurch zwar nicht; aber der Papst zeigte sich wenigstens mehr zum Frieden geneigt. Doch bald wurde Bernhards Friedensvermittelung vereitelt, und er selbst sah sich genötigt, den jungen König bei dem Papste anzuklagen; denn wo von dem heiligen Gesetz die Rede war, glaubte er um keiner Rücksicht willen nachgeben zu dürfen. Da Radulf zu dem Bande der gesetzmäßigen Ehe nicht zurückkehrte, sprach Innocenz von neuem, wie es Bernhard gewünscht hatte, die Exkommunikation über ihn, das Interdikt über sein Land aus. Der König bat den Bernhard, die Zurücknahme des päpstlichen Ausspruchs auszuwirken, ihm vorstellend, daß neue Kriege daraus entstehen würden. Bernhard antwortete ihm: er bedaure zwar die Übel, welche daraus entstehen würden, aber es sei nicht erlaubt, etwas Böses zu thun, um etwas Gutes dadurch zu erreichen; man müsse thun, was recht sei und in Rücksicht der Folgen Gott den Ausgang überlassen**). Darüber erbittert, sah der junge König den unter Bernhards Vermittlung mit dem Grafen Theobald geschlossenen Friedensvergleich als ungültig an (und konnte

---

*) Ep. 219.

**) Ep. 220.

dies auch nicht ohne Grund des Rechts, denn bei der Schließung des Vergleichs hatte er unter der Aufhebung der Exkommunikation wohl nicht eine bloß formelle augenblickliche Absolution verstanden, Theobald hatte sich eigentlich nur durch eine sophistische Täuschung Frieden verschafft*); er übte Rache an den mit dem Papste und dem Grafen Theobald verbundenen Bischöfen; er ließ die erledigten Bistümer nicht besetzen und die Güter derselben durch die Soldaten plündern, er verheerte des Grafen Theobald Provinzen mit Feuer und Schwert**). Bernhard machte dem

*) [Das kann auch Arbois de Jubainville a. a. O., S. 357 f. nicht leugnen, obwohl er diese Täuschung als moralisch berechtigt zu erweisen sucht. Gegen ihn vgl. Morison, p. 347 sq. Henri Martin, hist. de Fr. III, 422 tadelt sowohl Theobald wie Bernhard scharf, aber mit Hineinziehung fremdartiger Dinge, wie des Glaubens an die päpstliche Unfehlbarkeit, den bei Bernhard wohl niemand wird nachweisen können. D. H.]

**) S. Wilhelm a Nangis Chronic. III, d' Achery spicileg. et Robert. a monte ad a. 1142 et 43. Der Papst sagte: Regem puerum coercendum et instruendum, ne talibus assuescat. Auch Peter von Clugny bat den Papst, die nachteiligen Folgen, die aus dem Streite fließen könnten, ihm vorstellend, um Nachsicht mit dem jungen Könige in der Sache des Erzbischofs von Bourges l. IV, ep. 3. — Ad haec — schreibt Bernhard dem Kardinal Stephanus von dem Könige ep. 224, § 4 — cogit suo more episcopos ad maledicendum benedicendis et iterum benedicendum maledicendis, et quoniam non obtemperatur pro suo libitu sibi, circuit mare et aridam, ut inveniat juratores, quorum perjuriis, quos fortasse Deus conjungit, per homines separentur. Der Zeitgenosse Otto Fris. l. VII, c. 21 beschreibt das Elend, das in Frankreich aus diesem Kriege entstand: Francia ob Ludovici ac Theobaldi guerram tot praedis et incendiis perpessa est discrimina, quod nisi religiosorum, qui ibi morabantur meritis, orationibus et consilio nuper pacata fuisset, ad internecionem deleta putaretur. Über Theobald v. vit. Bern. lib. II. c. 8, l. IV auctore Gaufrido c. 3: Monachi et conversi inutiles ejus milites et ballistarii dicebantur.

König die heftigsten Vorwürfe; der forderte seine Räte (Geistliche, den Abt Suger und den Bischof Joslen von Soissons) auf, des Jünglings tobende Willkür zu bändigen; er rief von neuem des Papstes Hilfe gegen ihn an. „Zu schnell und zu leichtfertig“ — schrieb er dem König*) — „verlaßt Ihr Euren guten Vorsatz. Ich weiß nicht, welcher teuflische Entschluß Euch das Böse, das Ihr mit Recht bereut hattet, von neuem zu begehen antrieb; denn von wem anders als vom Teufel kann wohl der Vorsatz herrühren, mit Mord und Feuer zu wüten. Das Geschrei der Armen, die Seufzer der Gefangenen, das Blut der Ermordeten, alles ruft zu dem, der ein Vater ist der Waisen und ein Richter für die Witwen.“ — Wie heilsam für dies Zeitalter (und wie heilsam wäre es für jedes, wo solche Männer wären und ihre Stimme so laut ertönen dürfte, durchdringen könnte durch die Umgebung weltlicher Herrlichkeit), daß Männer waren, ausgezeichnet vor der feilen, pflichtvergessenen, durch Furcht und zeitliche Hoffnungen beherrschten Menge, Männer, welche Mut und Kraft hatten, den Gewalthabenden, die sich erhaben wähnten über jede heilige Schranke, auch im Sturme ihrer Leidenschaften das göttliche Gesetz entgegenzuhalten! — Übrigens gelang es dem Bernhard nicht, so lange Innocenz lebte, den kirchlichen und bürgerlichen Frieden in Frankreich wiederherzustellen **).

---

*) Ep. 221.

**) [Bernhard hat in der letzten Zeit Innocenz II. die Gunst dieses Papstes verloren. Den bezeichnenden Grund erfahren wir aus Bern. ep. 218. Der Kardinal Ivo, der als päpstlicher Legat in Frankreich starb, hatte zwei an seinem Sterbebette anwesenden Äbten den Auftrag gegeben, in Gemeinschaft mit dem abwesenden Bernhard seine Hinterlassenschaft an arme Klöster zu verteilen. Die beiden Äbte hatten nach Ivos Tode sich nach Clairvaux begeben und, da sie Bernhard

In mehreren Vorfällen zeigte es sich, wie notwendig dem Zeitalter die Wirksamkeit und das Ansehen solcher einzelnen, an allen Begebenheiten teilnehmenden Männer wie Bernhard war, um der gesetzlosen Willkür, der rohen Gewalt und der Zerrüttung in allen Teilen der Gesellschaft Einhalt zu thun. Die nachteiligsten Folgen für die Kirche hatte das Eindringen der adeligen Geschlechter in die Kanonikate; besonders suchten habsüchtige Adelige der Archidiakonate sich zu bemächtigen, und sich unabhängig machend von den Bischöfen, mißbrauchten sie dieses Amt zu Erpressungen aller Art. Zwei verdienstvolle Männer, der eine in der Kirche zu Paris, der andere zu Orleans, der Magister Thomas von St. Viktor und der Subdekan Archembald, wurden nicht lange nach einander, weil sie sich den Erpressungen solcher Adeligen, ihrem Eindringen in die geistlichen Stellen widersetzt hatten, von Verwandten derselben ermordet. Bernhard forderte den Papst und die Bischöfe zu strengen Maßregeln gegen dies Übel auf; er stellte dem Papste vor*), welche Zerrüttung aller kirchlichen Ordnung,

---

dort nicht antrafen, die Verteilung ohne ihn vorgenommen. Der Papst betrachtete diese Verteilung aber als einen Eingriff in die Rechte der Kurie und zürnte, da er von dem Hergang wohl nicht ganz genau unterrichtet war, auch über Bernhard als Teilnehmer an diesem Ereignisse. Außerdem waren auch Bernhards vielfache Anmahnungen und Vorstellungen in kirchlichen Angelegenheiten nicht immer nach des Papstes Sinne. Er wagte daher auch seine letzte Vorstellung in Sachen des französischen Konfliktes, in welcher er angesichts der neuerdings bewiesenen Friedfertigkeit des Königs dringend zur Nachgiebigkeit ermahnt, und auf die mögliche Gefahr eines Schismas hinweist (ep. 219) nicht mehr direkt an den Papst, sondern nur an einige demselben nahestehende Kardinäle zu richten. D. H.]

*) Ep. 158. [Zu der Pariser Angelegenheit vgl. auch ep. 159. 160, zu den Wirren in der Diöcese Orleans ep. 161—163, Petri

welcher Verfall der Religion daraus entstehen müsse, wenn hier nicht ein schreckendes Beispiel gegeben werde. „Eins von beiden muß notwendig geschehen, entweder daß keiner der Adeligen und Mächtigen der Welt fernerhin zu geistlichen Stellen zugelassen, oder daß den Geistlichen die Freiheit gegeben wird, das heilige Amt zu allem Unerlaubten zu mißbrauchen, damit nicht jeder, der etwa, von heiligem Eifer entflammt, es zu verhindern sucht, als ein Opfer des Rechts durch die Hand irgendeines Ritters ermordet werde. Und was wird denn noch übrig bleiben von christlichem Gesetze, christlicher Ordnung und von Gottesfurcht, wenn aus Furcht vor dem weltlichen Arme keiner mehr seine Stimme zu erheben wagt gegen den Übermut der Kleriker." Durch diese und anderer gewichtvoller Männer ähnliche Vorstellungen bewogen, verordnete Innocenz, daß nicht durch Geld, nicht Gewalt und Schrecken oder die Waffen der Verwandten geistliche Würden erlangt und erhalten werden sollten, sondern allein durch Verdienst, und daß alle, welche durch jene Mittel sich geistliche Würden verschafft, sie verlieren sollten. Nur schlimm, daß solche päpstliche Verordnungen so oft wiederholt werden mußten, ohne allgemeine Wirkung hervorzubringen!

---

Ven. epp. I, 17 und die bei d'Achéry, spicileg. III, 153 mitgeteilten Briefe. Der Streit wurde unter Cölestin II. beigelegt, indem der König in der Sache die Besetzung von Bourges nachgab und Peter als Erzbischof anerkannte. In der Prinzipienfrage wurde offenbar nichts ausgemacht, und der König behauptete die von ihm in Anspruch genommenen Rechte, wie aus der Ausübung derselben in späteren Fällen hervorgeht. Vgl. Bernardi ep. 358, Chronicon Mauriniac. bei Bouquet XII, 87. Der Graf von Vermandois blieb, da er sich von Petronilla nicht trennen wollte, noch mehrere Jahre im Bann. Endlich aber fällte Eugen III. bei seinem Aufenthalte in Frankreich eine für ihn günstige Entscheidung; seine erste Ehe wurde wegen angeblich

Auch des Papstes selbst schonte Bernhard nicht, wenn er, statt durch seine Oberherrschaft über die Kirche das ganze kirchliche Gebäude in seiner Festigkeit und seinem Zusammenhang zu erhalten, dem Eigennutz und der Selbstsucht Mittel gab, der Strafe des Gesetzes zu entgehen. Da der Erzbischof von Trier sich darüber beklagt hatte, daß durch die Begünstigung, die seine jungen adeligen Suffraganbischöfe am römischen Hofe fänden, die Metropolitenwürde ein leerer Titel werde, nahm Bernhard der Sache sich an und schrieb an den Papst *): „Es ist die Stimme aller, welche in unsrer Gegend mit treuer Sorgfalt den Gemeinden vorstehen, daß alles Recht in der Kirche vernichtet, das bischöfliche Ansehn ganz verächtlich wird, da kein Bischof es in seiner Gewalt hat, die Beleidigung Gottes zu rächen, keiner alles Unerlaubte auch nicht einmal in seiner eigenen Diöcese strafen kann. Auf Euch und den römischen Hof schiebt man die Schuld. Was sie Gutes verordnen, sagt man, verbietet Ihr; was sie mit Recht verbieten, gebietet Ihr. Alle Lasterhaften und Streitsüchtigen aus den Gemeinden, die aus den Klöstern Ausgestoßenen laufen zu Euch, uud wenn sie von Euch zurückkehren, freuen und rühmen sie sich, Beschützer gefunden zu haben in denen, bei denen sie vielmehr ihre Strafe finden sollten."

## C. Bernhards Kampf mit Peter Abälard und Arnold von Brescia.

Ehe wir dazu übergehen, von Bernhards Kämpfen mit den der seinigen entgegengesetzten theologischen Richtungen

---

zu naher Verwandtschaft gelöst, nachdem er sich mit Theobald wegen der Zurückgabe der Mitgift verständigt hatte, s. Hist. pontif. c. 6, p. 521.]

*) Ep. 178.

seiner Zeit zu reden, wollen wir auf seinen eigentümlichen theologischen Standpunkt einen Blick werfen. Er war einer der bedeutendsten Repräsentanten jener religiösen und theologischen Geistesrichtung, welche durch das ganze Mittelalter hindurchgeht und sich auch später in der römischen Kirche oft wiederholte, der sogenannten mystischen, d. h. derjenigen, bei welcher die Auffassung der Glaubenslehre von den Tiefen des Gemüts aus, das subjektive Element einer mehr verinnerlichten Aneignung des Christentums vorherrscht. Diese Richtung bildete den Gegensatz zu einer vorherrschend begrifflichen Auffassung und zu einer mehr am äußerlichen Kirchentum haftenden Richtung; und bald konnte sie mit jenen beiden andern in dem Schoße der eine Mannigfaltigkeit der Entwickelung zulassenden Kirche harmonisch zusammenbestehen, bald in Kampf mit denselben geraten.

Zur Charakteristik Bernhards in dieser Hinsicht wird zuerst wichtig sein, seine Ideen über das Verhältnis des Glaubens zum Erkennen und Schauen näher zu untersuchen. Er betrachtet den Standpunkt des Glaubens als den einer noch verhüllten Auffassung der göttlichen Dinge, wodurch die Seele gereinigt und verklärt, für die unmittelbare Anschauung der unverhüllten göttlichen Dinge in dem ewigen Leben vorbereitet werden solle. Er vergleicht in dieser Beziehung das Verhältnis des alttestamentlichen Standpunkts zu dem christlichen mit dem Verhältnisse des christlichen Standpunkts zu dem der Anschauung des ewigen Lebens*): „Denn wie die Alten nur einen Schatten, ein Bild des Zukünftigen hatten, uns aber durch die Gnade des im Fleische gegenwärtigen Christus die Wahrheit durch sich selbst entgegenleuchtet, so wird nur, wer sich dem Apostel entgegen-

*) Serm. in Cant. 31, § 8. 9. Mabillon I, 1383.

stellt, der da sagt: Unser Wissen ist Stückwerk und unser Weissagen ist Stückwerk, und: Ich schätze mich selbst noch nicht, daß ich es ergriffen habe, zu leugnen wagen, daß auch wir im Verhältnis zu der zukünftigen Welt wie im Schatten der Wahrheit leben. Denn wie sollte kein Unterschied stattfinden zwischen dem, der im Glauben, und dem, der im Schauen lebt? Also, der Gerechte lebt im Glauben, die Seligen jubeln in der Anschauung, und deshalb lebt der heilige Mensch einstweilen im Schatten Christi, der heilige Engel ist verherrlicht im Anschauen der Herrlichkeit. Und gut ist der Schatten des Glaubens, welcher für das blöde Auge das Licht dämpft und so das Auge für das Licht vorbereitet. Der Glaube löscht das Licht nicht, sondern bewahrt es. Was es auch sein möge, was der Engel schaut, das behält mir der Schatten des Glaubens vor, in treuem Schoße bewahrt, damit es mir einst enthüllt werde. Frommt es nicht, wenn auch als ein Verhülltes, zu bewahren, was du enthüllt zu fassen noch nicht vermagst?" „Wir leben also" — sagt er nachher — „im Schatten Christi, die wir im Glauben wallen, und wir nähren uns von seinem Fleische, um zu leben. Denn das Fleisch Christi ist wahrhaft Speise." Bernhard betrachtet die Vermenschlichung des Göttlichen in dem Leben Christi als eine Vorbereitung, um den Geist für die unmittelbare Anschauung des Göttlichen fähig zu machen*). Er macht aufmerksam auf den Unterschied der

---

*) Quomodo namque apud veteres quidem umbram figuramque dicimus extitisse, nobis autem per gratiam Christi in carne praesentis ipsam per se illucescere veritatem: ita nos quoque respectu futuri saeculi in quadam interim veritatis umbra vivere non negabit, nisi qui non acquiescit apostolo dicenti: Ex parte cognoscimus, ex parte prophetamus, et illud: Non arbitror me comprehendisse. Quomodo enim non est distinctio ejus, qui per fidem ambulat, et

Erkenntnis Gottes an sich*): „Wir müssen uns" — sagt er —, „zu Gott nahen, nicht meinen, das Göttliche erstürmen zu können, damit nicht, wer ohne Ehrfurcht seine Majestät ergrübeln will, von seiner Herrlichkeit überwältigt werde. Wir müssen eingedenk sein, daß von dem Geiste Gottes die Klarheit kommt, wenngleich sie in unserm Geiste sich offenbart. Je größer die Klarheit, desto näher ist einer gekommen: die Fülle der Klarheit wird aber erst dann sein, wenn man zum Ziel gelangt ist. Ferner, in unmittelbarer Gegenwart ihn zu sehen, wie er ist, heißt nichts anderes, als schon sein, wie er ist." Dann geht er von dem hier bezeichneten Standpunkt der Zukunft zu dem der Gegenwart über und sagt: „Was ist aber unterdessen jene so große Mannigfaltigkeit der Gestalten und jene zahllose Menge der Erscheinungsformen in den Kreaturen, was ist sie anders, als eine Strahlenbrechung des göttlichen Wesens, welche wohl darauf hinweist, daß derjenige wahrhaft sei, von welchem diese Strahlen herrühren, welche aber nicht bezeichnen kann, was er sei? Du siehst also, was von ihm herkommt, aber nicht ihn selbst. Wenn du nun aber so das Übrige siehst, was von dem herrührt, den du nicht siehst, so weißt du auf unzweifelhafte Weise, daß derjenige

illius qui per speciem? Ergo justus ex fide vivit, beatus exsultat in specie: et ideo sanctus homo vivit interim in umbra Christi, sanctus angelus in splendore vultus gloriae gloriatur. Et bona fidei umbra, que lucem temperat oculo caliganti, et oculum praeparat luci. Fides itaque lucem non exstinguit, sed custodit. Quicquid sane est illud, quod videt angelus, hoc mihi umbra fidei servat, fideli sinu repositum, in tempore revelandum. An non expedit tenere vel involutum, quod nudum non capis? . . . Vivimus proinde in umbra Christi, qui per fidem ambulamus, et carne ipsius pascimur ut vivamus. Caro enim Christi vere est cibus.

*) L. c., § 3, p. 1380.

da ist, nach dem du suchen mußt, damit, wenn du nach ihm suchst, die Gnade dir nicht vorenthalten werde, wenn du dich nicht um ihn bekümmerst, Unwissenheit dich nicht entschuldigen könne *)". Diese Offenbarung Gottes in der Schöpfung betrachtet Bernhard als eine Vorbereitung für die höheren Offenbarungen der Gnade, welche den Empfänglichen, die durch die Offenbarung Gottes in der Schöpfung ihn zu suchen angetrieben worden, gewährt werden. Aber auch alle diese einzelnen vorübergehenden Offenbarungen in mannigfachen Formen sind ihm noch nicht das Höchste. „Aber" — sagt er — „diese Art des Sehens ist etwas vielen Gemeines. Denn nach dem Apostel ist es jedem Vernunftbegabten möglich, das unsichtbare Wesen Gottes zu ersehen an der Schöpfung der Welt. Etwas andres ist ohne Zweifel jene Art, wie einst die Väter des Alten Bundes jener häufigen Vertraulichkeit der göttlichen Gegenwart gewürdigt worden sind, obgleich auch ihnen Gott nicht erschien, wie er ist, sondern wie er ihnen erscheinen wollte. Und

*) Ergo accedendum ad eum, non irruendum, ne irreverens scrutator majestatis opprimatur a gloria. Nec locis sane accedendum, sed claritatibus; ipsisque non corporeis, sed spiritualibus, tamquam a Domini spiritu. A Domino plane, et non a nostro, quamvis in nostro. Qui itaque clarior, ille propinquior: esse autem clarissimum, pervenisse est. Porro jam praesentibus non aliud est videre sicuti est, quam esse sicuti est, et aliqua dissimilitudine non confundi. Sed id tunc, ut dixi. Interim vero tanta haec formarum varietas, atque numerositas specierum in rebus conditis, quid nisi quidam sunt radii Deitatis, monstrantes quidem quia vere sit a quo sunt, non tamen quid sit prorsus diffinientes? Itaque de ipso vides, sed non ipsum. Cum autem de eo, quem non vides, cetera vides, scis indubitanter exsistere quem oportet inquirere, ut inquirentem non fraudet gratia, negligentem ignorantia non excuset.

nicht allen auf dieselbe Weise, sondern wie der Apostel sagt, auf mancherlei Weise, da er in sich selbst doch einer ist". Doch, wie gesagt, alle diese vereinzelten Offenbarungen durch äußerliche Erscheinungsformen und Bilder betrachtet er nur als etwas Untergeordnetes im Verhältnis zu einer rein innerlichen, bildlosen Gottesoffenbarung. „Aber es giebt eine göttliche Heimsuchung, von diesen bezeichneten Offenbarungen desto mehr verschieden, je innerlicher sie ist: wenn Gott die ihn suchende Seele würdigt, sie selbst zu besuchen, doch nur eine solche Seele, welche sich mit ganzem Verlangen und ganzer Liebe hingiebt, ihn zu suchen. Und das ist ein Zeichen eines solchen Kommens des Herrn, wie wir es von dem lernen, der es erfahren hat: Feuer geht vor ihm her und zündet an umher seine Feinde (Ps. 97, 3)." So deutet Bernhard diese Psalmstelle symbolisch auf ein heiliges Feuer, welches alles Unreine in der Seele verzehren müsse, um sie für diese innere Gottesoffenbarung empfänglich zu machen. „Denn" — fährt er fort — „es muß die Glut heiligen Verlangens der Offenbarung seines Angesichts in jeder Seele, zu der er kommen wird, vorangehen, jene heilige Glut, welche allen Rest der Sünde verzehren und so die Stätte für den Herrn bereiten soll. Und dann weiß die Seele, daß der Herr ihr nahe ist, wenn sie sich von jenem Feuer entbrannt fühlt und mit dem Propheten spricht: Er hat ein Feuer aus der Höhe in meine Beine gesandt, und dasselbige lassen walten (Klagl. Jerem. 1, 13), und wie es in jenen Worten heißt: Mein Herz ist entbrannt in meinem Leibe (Ps. 39, 4). Eine solche Seele, welche häufig seufzt, ja ohne Unterlaß betet und schmachtet vor Verlangen, wenn zuweilen der, nach dem sie verlangt, so von ihr gesucht, sich ihrer erbarmend ihr entgegenkommt, ist berechtigt, aus eigener Erfahrung mit dem Jeremias zu sagen: Der Herr

ist freundlich dem, der auf ihn harret, und der Seele, die nach ihm fraget (Klagl. Jerem. 3, 25)." Charakteristisch ist bei Bernhard, wenn wir ihn mit andern Repräsentanten der mystischen Richtung vergleichen, die Nüchternheit und Keuschheit des Geistes, mit der er bei aller Glut und Innerlichkeit die Grenzen zwischen dem Diesseitigen und Jenseitigen, zwischen Welt und Gott, dem kreatürlichen und göttlichen Geist unverletzt zu bewahren weiß. Wir erwähnen hier die Art, wie er sich über das allgegenwärtige Sein Gottes in der Welt ausspricht: „Gott ist der Unbegreifliche: aber nirgends ist der, der von keinem Raum eingeschlossen wird, und doch ist überall der, der durch keinen Raum ausgeschlossen wird. Auf die ihm eigentümliche und uns unbegreifliche Weise ist er in allem, wie alles in ihm ist *)." Wohl mag die ihn auszeichnende Verbindung des Praktischen und Kontemplativen, der Richtung nach innen und außen, dazu beigetragen haben, den Bernhard vor jenen Verirrungen des über die kreatürlichen Schranken übergreifen wollenden Mysticismus zu bewahren.

Es gehört hierher besonders, was Bernhard im letzten Buche eines Werkes, von dem wir später ausführlicher reden werden, entwickelt hat, seines an den Papst Eugen III. gerichteten Werkes „Über die Betrachtung" (de consideratione). Er redet hier ähnlich wie in der angeführten Stelle von den Stufen, durch die man sich zur Betrachtung Gottes und göttlicher Dinge erhebe. Als den höchsten Gebrauch der Schöpfung bezeichnet er, daß man sich durch dieselbe zur Betrachtung Gottes erhebe. „So die Dinge betrachten, daß heißt ins Vaterland zurückstreben **). Dies ist der er-

*) De consideratione, lib. V, cap. 5. Mabill, p. 451.

**) Sic considerare, repatriare est.

habenere und würdigere Gebrauch der gegenwärtigen Dinge." Er beruft sich dabei auf die schon oben angeführten Worte des Paulus Röm. 1, 20. „Dieser Leiter bedürfen allerdings nicht die Bürger im Vaterlande, sondern die aus demselben noch Verbannten; was der Urheber dieser Worte wohl gesehen hat, indem er bedeutungsvoll hinzusetzte: von der Schöpfung der Welt an. Und in der That, was bedürfen der Leiter diejenigen, die schon zum Gipfel des Thrones selbst gelangt sind? Die Himmelsbewohner sind es, welche das gegenwärtig haben, worin sie jenes vielmehr anschauen. Sie sehen das Wort, und in dem Wort, was durch das Wort geschaffen worden. Und sie brauchen sich nicht aus den Geschöpfen die Erkenntnis des Schöpfers zu erbetteln *). Denn sie steigen selbst nicht zu den kreatürlichen Dingen herab, um dieselben zu erkennen, da sie dieselben in dem erkennen, worin sie weit besser sind als in sich selbst. (Das Erkennen der Dinge an sich in ihrem idealen Sein im Verhältnis zu dem Erkennen in der Erscheinungswelt). Daher bedürfen sie auch dazu nicht der Vermittlung durch die leiblichen Sinne, sondern sie sind sich selbst Sinn, durch sich selbst werden sie alles inne **). Die beste Art zu sehen, wenn du keines andern bedarfst, wenn du zu allem, wonach du verlangst, dir selbst genug bist. Der Vermittlung durch etwas anderes bedürfen, das heißt abhängig sein, das ist noch nicht das Vollkommene, das ist noch nicht der höchste Grad der Freiheit." Dann sagt er von dem Standpunkt der Zukunft, der Freiheit der Kinder Gottes: „Dann werden alle von Gott gelehrt sein

*) Nec opus habet (caeli creatura) ex his quae facta sunt, factoris notitiam mendicare.

**) Sensus ipsa sibi, se ipsa sentiens.

und ohne Dazwischenkunft einer Kreatur selig allein in Gott. Das wird sein das Zurückgelangen ins Vaterland, aus dieser leiblichen Heimat in das Vaterland der Geister. Das ist unser Gott selbst, der höchste Geist, die höchste Heimat der seligen Geister; und damit sich die Sinnlichkeit und die Einbildungskraft hier nicht einmische, er ist die Wahrheit selbst, die Weisheit selbst, der Inbegriff aller Tugenden, die Einigkeit, das höchste Gut. Fern sind wir einstweilen von dieser unsrer Heimat, und wo wir sind, da ist das Thal der Thränen, wo die Sinnlichkeit herrscht und die Betrachtung nicht ihre Heimat findet." Und er preist den auf der Erde Wallenden einstweilen selig, der das Kreatürliche zum Dienst des Ewigen zu gebrauchen weiß, es so gebrauchend, nicht dem Genusse sich hingebend *).

Bernhard setzt drei Stufen in der Erhebung des Geistes zum Göttlichen: die praktische Richtung, welche im Dienste der Pflicht das Irdische zum eignen Heil und zum Heil andrer verwaltet; die kontemplative Richtung des vermittelten Erkennens, das sich durch die Betrachtung der Schöpfung zu Gott erhebt; und die höchsten Momente, wenn der Geist ohne alle Vermittelung in den Zuständen ekstatischen Schauens zur Betrachtung göttlicher Dinge gelangt. So sagt Bernhard: „Groß ist der, welcher die Dinge der Sinnenwelt verwaltet zu seinem und vieler Heil. Und nicht geringer ist der, welcher diese Dinge als eine zum Unsichtbaren führende Stufe im Streben nach Weisheit gebraucht: nur mit dem Unterschiede daß dieses etwas Wonnevolleres, jenes etwas Nützlicheres, dieses etwas Seligeres ist, jenes mehr Mut erfordert. Aber der Größte unter

*) De consideratione, lib. V, c. 1. Mabill. I, 445.

allen ist, wer den Gebrauch der Sinne und sinnlichen Dinge ganz verschmäht, soweit es der menschlichen Gebrechlichkeit erlaubt ist, nicht durch stufenmäßiges Aufsteigen, sondern durch plötzlichen Aufschwung zuweilen durch die Betrachtung zu jenen erhabenen Dingen emporzufliegen pflegt. Ich meine zu dieser letzten Stufe gehören jene Verzückungen des Paulus, Verzückungen, nicht stufenmäßiges Aufsteigen: denn er selbst sagt, daß er vielmehr verzückt worden, als sich emporgeschwungen habe." Den letzten Standpunkt bezeichnet Bernhard selbst als einen solchen, wo die Betrachtung sich in sich selbst zurückziehe, und, so viel sie von Gott unterstützt werde, den menschlichen Dingen sich entziehe, um zur Betrachtung Gottes sich zu erheben. „Das, was über uns erhaben ist", — sagt Bernhard — „wird nicht durch das Wort gelehrt, sondern durch den Geist geoffenbart. Aber was keine Rede erklärt, das suche die Betrachtung, danach strebe das Gebet, dessen suche sich das Leben würdig zu machen, und das reine Herz wird es erlangen."

In Hinsicht des Erkennens unterscheidet er diesen dreifachen Standpunkt: opinio, fides und intellectus. „Der intellectus besteht in einem reinen Erkennen der Vernunft, unabhängig von aller Autorität; der Glaube geht von der Autorität aus; die Meinung folgt nur dem Wahrscheinlichen. Fides und intellectus sind einander gleich in der Gewißheit, beide haben die Zuversicht der Wahrheit miteinander gemein; aber der Glaube hält sich an eine verschlossene und verhüllte Wahrheit, der intellectus hat die enthüllte und offenbare Wahrheit, die Meinung hat nichts Gewisses. In Beziehung auf diese drei Stücke kommt es nun darauf an, die Gebiete recht auseinanderzuhalten, daß nicht der Glaube auf das Ungewisse der Meinung sich richte", d. h., daß nicht, was bloß Sache des irrtumsfähigen Meinens

sei, zum Gegenstande des Glaubens gemacht werde, „oder daß nicht das Feste des Glaubens von der Meinung in Frage gestellt werde". Er warnt vor jenen drei Verirrungen, daß nicht die Meinung im Behaupten verwegen, daß nicht der Glaube, den Zweifeln unterliegend, schwach werde, daß nicht der intellectus, wenn er in das verschlossene Heiligtum des Glaubens eindringen will, des Mangels an Ehrfurcht vor der göttlichen Majestät sich schuldig mache. Er definiert den Glauben als „ein von dem freien Willen ausgehendes, in sich zuversichtliches Vorausnehmen der noch nicht enthüllten Wahrheit". Es liegt also dieser Begriff von dem Entwicklungsprozeß des Glaubens zugrunde, daß derselbe, von der Richtung des Willens zu den göttlichen Dingen ausgehend, der enthüllten Erkenntnis voraneilend, die göttliche Wahrheit ergreife, deren Inhalt ein für die Erkenntnis noch nicht vollkommen entwickelter ist, so daß er daher in dem Besitz eines göttlichen Inhalts ist, der dem Bewußtsein noch nicht ganz enthüllt worden, mehr im Leben, als in der entwickelten Erkenntnis. „Glaube und intellectus haben miteinander gemein die Gewißheit. Es unterscheidet den Glauben von dem intellectus das noch verhüllte Erkennen". Auch Bernhard erkennt das Bedürfnis des Glaubens, sich zur Erkenntnis zu entwickeln. Er sagt: „Wir wollen nichts lieber erkennen als das, was uns schon durch den Glauben gewiß ist. Es wird uns zur Seligkeit nichts fehlen, wenn das, was uns schon durch den Glauben gewiß ist, uns auch ganz enthüllt sein wird *)".

---

*) L. c., cap. 1—3, p. 446—447. Possumus singula haec ita diffinire. Fides est voluntaria quaedam et certa praelibatio necdum propalatae veritatis. Intellectus est rei cujuscumque invisi-

Aus Bernhards Auffassung von dem Wesen des Glaubens, insofern derselbe von der Willensrichtung und dem Gemüt ausgeht, von dem Verhältnis des Glaubens zum Erkennen, ergiebt sich also, daß er eine Einheit des Glaubens bei verschiedenem Maße des Erkennens annehmen konnte, daß er Gegner eines einseitigen Dogmatismus sein mußte, der ein Maß des entwickelten dogmatischen Erkennens als für alle zum Heil notwendig vorschreiben will. Es war in dieser Hinsicht damals ein merkwürdiger Streit ausgebrochen über die den Frommen des Alten Testaments gegebene Erkenntnis der christlichen Glaubensartikel. Diejenigen, welche einer mehr intellektualistischen Richtung folgten und das entwickelte Erkennen in der Religion zur Hauptsache machten, behaupteten, daß den Frommen des Alten Testaments schon die Erkenntnis aller durch das Christentum nachher geoffenbarten Glaubenslehren gegeben worden und ihnen zum Heil notwendig gewesen sei. Nur das Schauen in die Zukunft und die Richtung auf die Gegenwart sollte den Unterschied zwischen dem alt- und neutestamentlichen Standpunkt machen. Die Vertreter dieser Ansicht mußten dann auch geneigt sein, dasselbe Maß der Erkenntnis der Glaubensartikel als gleich notwendig für alle Arten der Christen zu setzen. Bernhard war, wie schon aus seinen

---

bilis certa et manifesta notitia. Opinio est quasi pro vero habere aliquid, quod falsum esse nescias. Ergo, ut dixi, fides ambiguum non habet; aut si habet, fides non est, sed opinio. Quid igitur distat ab intellectu? Nempe quod etsi non habet incertum non magis quam intellectus, habet tamen involucrum, quod non intellectus. Denique quod intellexisti, non est de eo quod ultra quaeras: aut si est, non intellexisti. Nil autem malumus scire, quam quae fide jam scimus. Nil supererit ad beatitudinem, cum quae jam certa sunt nobis fide, erunt aeque et nuda.

entwickelten Grundansichten hervorgeht, gleich seinem Freunde, der darüber ihn befragt hatte, dem tiefsinnigen Hugo a St. Viktore, Gegner einer solchen dogmatischen Engherzigkeit. Wie ihm das Schauen des Geistes das Höchste ist, mehr als das sinnliche Sehen, wofür er sich berief auf die Worte Christi: Der Geist ist es, der da lebendig macht, das Fleisch ist nichts nütze (Joh. 6, 64), so mußten ihm die Frommen des Alten Testaments über den christlichen Standpunkt selbst erhoben zu sein scheinen, wenn sie durch die innere Anschauung des Geistes allein die klare Erkenntnis der zukünftigen Dinge erlangt haben sollten, die den Gläubigen des Neuen Bundes erst durch die sinnliche Erscheinung offenbar werden konnte. Er weiß unbefangen aufzufassen, was Christus von Johannes dem Täufer sagt, daß er größer gewesen, als alle Propheten, und doch der kleinste unter den Gläubigen größer sei als er. Wie wäre dies möglich, wenn doch nicht bloß die Propheten, sondern selbst alle Frommen des Alten Bundes mehr gehabt hätten? Wie wäre dies damit zu vereinigen, daß Johannes doch damals in einen Zweifel darüber verfiel, ob Jesus der Messias sei, und doch sollten alle Frommen des Alten Testaments eine höhere Gewißheit gehabt haben? So scheinen ihm diejenigen, welche solches behaupten, den alttestamentlichen Standpunkt auf Kosten der Wahrhaftigkeit Christi verherrlichen zu wollen. Er kommt zu dem Ergebnis, daß dieselbe Grundlage des Glaubens in Beziehung auf Gott als Schöpfer und Urheber des Heils in allen Stufen des Reiches Gottes, immer gewesen sei, dabei aber der fortschreitenden Entwicklung gemäß ein verschiedenes Maß der entwickelten Erkenntnis von dem Inhalte dieses Glaubens, gleichwie auch nach der Erscheinung Christi unter den Gläubigen derselben Zeit eine Grundlage des Glaubens bei einem verschiedenen Maße der entwickelten

Erkenntnis. Er schließt: „Wie viele sind gewiß auch heute noch im christlichen Volke, welche, obgleich sie an das ewige Leben und die zukünftige Welt fest glauben, sicher darauf hoffen und mit heißer Sehnsucht danach verlangen, doch die Gestalt und den Zustand desselben auch nicht im geringsten sich vorzustellen vermögen! So gab es auch viele vor der Erscheinung des Heilandes, welche den Glauben an Gott als an den Allmächtigen festhielten und ihn liebten als den, der ihnen das Heil aus Gnaden verheißen hatte, an ihn glaubten als den in seinen Verheißungen Wahrhaftigen, welche mit Gewißheit auf einen Erlöser hofften, und in diesem Glauben und dieser Erwartung das Heil erlangt haben, ob sie gleich nicht wußten, wann und wie und in welcher Ordnung das verheißene Heil zustande kommen werde *)".

Hier ist auch zu erwähnen die Geistesfreiheit, mit der der Abt Peter von Clugny den allmählichen Entwickelungsprozeß der geoffenbarten Wahrheit von dem Alten zum Neuen Testament hin zu betrachten wußte. Das Bedenken darüber, daß Christus in den Evangelien nicht ausdrücklich als Gott sich bezeichnet habe, glaubte er dadurch beseitigen zu müssen, daß Christus vermöge seiner erziehenden Weisheit sich zu dem Standpunkt der Juden, die von ihrer gewohnten messianischen Auffassungsweise erst allmählich zur Betrachtung der ganzen göttlichen Herrlichkeit Christi hingeführt werden mußten, herabgelassen habe. Die Juden hätten — sagt er — den von den Propheten Verheißenen nicht als Gott erkannt, sondern für einen großen König gehalten, der weit

*) Tractatus ad Hugonem de S. Victore, c. 3. Mabill. I, 630 bis 632. [Über diesen Traktat vgl. Deutsch, Peter Abälard, Beil. 5, S. 466 ff. D. H.]

größer, mächtiger, weiser und gerechter als alle andern jüdischen Könige sein werde, der nicht auf göttliche, sondern auf menschliche Weise auf Erden allein, nicht auf Erden und im Himmel, als der Herr aller regieren werde. Christus habe sich, da er diese Denkweise fast des ganzen Volkes wohl kannte, zu den schwachen Seelen herabgelassen und ihnen erst allmälich, nicht plötzlich, die Kenntnis seiner wahren, in dem Menschen verborgenen Gottheit mitgeteilt. Er habe nicht durch den Glanz seines unermeßlichen Lichts die Augen der Sterblichen blenden wollen, sondern ihren geistigen Blick erst allmählich dazu bilden, daß sie jenes bisher den Sterblichen unbekannte Licht seines göttlichen Wesens zu betrachten vermöchten. Er habe sie allmählich von dem Niederen zu dem Höheren hinführen wollen. Als Beleg für dieses Verfahren gebraucht er die Art, wie Christus (Matth. 22) die Stelle aus dem hundertzehnten Psalm benutzt habe*). Und er sagt, er habe diese Hülle nicht den Augen der Christen, sondern der Juden, nicht der Gläubigen, sondern der Ungläubigen vorgehalten**).

Der Eifer für seine Herzenstheologie machte doch den Bernhard keineswegs zu einem Gegner der wissenschaftlichen Richtung, welche in seiner Zeit so bedeutende Repräsentanten hatte. Er ließ sich keineswegs verleiten, den Wert jener zu verkennen, wie er auch manche Vertreter der wissenschaftlichen Richtung zu seinen Freunden hatte. In dem, was er von der Vermittlung der zu Gott sich erhebenden Be-

---

*) Petri Venerab. epist. ad Petrum de S. Joanni in biblioth. Cluniacensis. ed. Quercetanus, p. 969.

**) L. c., p. 973: Sed dico eum tegmen illud quo quandoque verba illa sua velare videtur, non oculis Christianorum, si bene attendunt, sed Judaeorum, non fidelium, sed infidelium visibus praetendisse.

trachtung durch die Kreaturen sagt, war ja auch der Anschließungspunkt für die wissenschaftliche Vermittelung gegeben. Er drückt sich so darüber aus*), nachdem er gesagt hatte, daß das Heil nicht vom Wissen abhänge: „Ich möchte vielleicht in dem Herabsetzen der Wissenschaft zu weit zu gehen, die Gelehrten zu tadeln und das Studium der Wissenschaften zu verbieten scheinen. Fern sei dies! Ich weiß wohl, wie viel der Kirche genützt haben und noch nützen ihre Gelehrten, sei es zur Widerlegung der Widersacher, sei es zur Belehrung der Einfältigen. Ich habe wohl gelesen jene Worte der Schrift: Die Lehrer werden leuchten wie des Himmels Glanz, und die, so viele zur Gerechtigkeit weisen, wie die Sterne immer und ewiglich (Dan. 12, 3). Ich weiß aber auch, wo ich gelesen habe: das Wissen bläht auf.“ Und nachher fügt er hinzu: „Alle Wissenschaft ist gut, wenn sie nur auf Wahrheit sich stützt; aber du, der du dir angelegen sein lässest, nach Verhältnis der Kürze der Zeit mit Furcht und Zittern dein Heil zu schaffen, suche zuerst dein Heil zu schaffen, suche zuerst mehr das zu erkennen, was dir als in näherer Beziehung zu deinem Heil stehend erscheint. Schreiben nicht die Ärzte des Leibes in Beziehung auf den Genuß der Speisen ein Maß vor, was früher und was später, und in welchem Maß ein jedes genommen werden soll? Denn obgleich es erhellt, daß, was Gott zur Speise geschaffen, etwas Gutes ist, so machst du dir doch das Gute zum Nicht-Guten, wenn du Maß und Ordnung nicht beobachtest. Also, wendet auch auf die Wissenschaften an, was ich von den Speisen sage. Aber ich verweise euch vielmehr auf den Lehrer, welcher spricht: wer etwas zu wissen meint, der weiß noch nichts

*) Serm. in Cantic. 36, § 2sq. Mabill. I, 1399sq.

auf die rechte Weise (1 Kor. 8, 2). Du siehst, daß er den, der vieles weiß, nicht belobt, wenn er die rechte Art des Wissens nicht kennt. Du siehst, wie er die Frucht und den Nutzen des Wissens von der rechten Art desselben abhängen läßt. Was nennt er nun also die rechte Art des Wissens? Was anders, als daß du wissest, in welcher Ordnung, mit welchem Eifer und zu welchem Zweck du alles erkennen sollst? Die Ordnung, daß dir das das erste sei, was mehr zum Heil dient; der Eifer, daß du angelegentlicher nach dem streben sollst, was mehr geeignet ist, die Liebe in dir zu entzünden; das Ziel, nicht zum Ruhm, nicht zum Fürwitz oder etwas Ähnliches, sondern nur zu deiner und des Nächsten Erbauung." Dann sagt er später*): „Die Seele muß zuerst sich selbst erkennen; denn was wir selbst sind, ist uns das Nächste. Und eine solche Erkenntnis bläht nicht auf, sondern demütigt und sie ist eine Vorbereitung zur Erbauung. Denn das geistliche Gebäude kann nicht feststehen, wenn es nicht auf dem festen Grunde der Demut ruht. Ferner kann die Seele nichts finden, was geeigneter ist, sie zur Demut zu führen, als wenn sie in Wahrheit sich selbst erkennt; möge sie nur sich selbst vor ihr eigenes Angesicht hinstellen und sich nicht von sich selbst abzuwenden suchen. Wird sie nicht, wenn sie so sich selbst in dem hellen Lichte der Wahrheit betrachtet, sich mit sich selbst in Widerspruch stehend erkennen?" Es erhellt, wie Bernhard dem Wissen nicht in sich selbst seinen Wert zuschrieb, sondern auf das Praktische alles bezog.

Wir werden bei Bernhard keinen Stoff finden, seine eigentümliche Auffassung aller christlichen Hauptlehren zu berücksichtigen. Da wir von seiner Auffassung der Er-

---

*) L. c., § 5, p. 1400.

lösungslehre bei seinem Streit mit Abälard zu reden Veranlassung haben werden, wollen wir hier nur einen Hauptpunkt besonders hervorheben: seine Ansicht von Prädestination, Gnade, Freiheit und Rechtfertigung. Das augustinische System war in diesem Zeitalter das herrschende, das die ausgezeichnetsten Theologen durch ihr inneres Leben und ihr Denken sich ganz angeeignet hatten. Dies war auch bei Bernhard der Fall. Das Gefühl der Abhängigkeit von Gott und dem Erlöser, das Moment der Hingebung war auch in seinem religiösen Leben das vorherrschende. Es zeichnet aber den religiösen Geist und die vorsichtige, keusche Dialektik der Theologen dieser Zeit, wie eines Anselm von Canterbury, Hugo a St. Viktore, Robert Pulleyn, aus, daß sie in der Auffassung der Lehre von der Prädestination und Gnade alle schroffen Übertreibungen, alles, was das religiöse und sittliche Gefühl verletzen konnte, zu meiden suchten. Daher ihr Streben, Gnade und freien Willen in Einklang mit einander darzustellen, sich so auszudrücken, als ob sie auch dem freien Willen ihr Recht widerfahren ließen, und man könnte daher bei dem ersten Anblick meinen, daß sie wirklich dem freien Willen als dem Bedingenden bei den Wirkungen der Gnade mehr zuschrieben, als das streng augustinische System ihnen erlaubte. Doch wenn man näher zusieht, wird man inne werden, daß dies nur etwas Scheinbares ist, wodurch sie vielleicht sich selbst die schroffen Seiten ihres Systens verdeckten, und daß sie doch durch ihre dialektischen Wendungen immer wieder zu dem, was die Konsequenz des augustinischen Systems verlangte, einzulenken wußten. Auch Berhard wurde durch seinen keuschen, praktisch-religiösen Geist bewogen, die Schroffheiten der Prädestinationslehre zu meiden, nach einer Harmonie zwischen Gnade und freiem Willen zu streben. Sollte er sich aber

von jenen dialektischen Theologen in dieser Beziehung unterscheiden und dem freien Willen als einem der Faktoren bei dem Heil des Menschen wirklich mehr zuschreiben? Wir können aus einem besonderen von ihm über diesen Gegenstand geschriebenen Buche, das wir näher betrachten wollen, seine Lehre erkennen, sein Buch de gratia et libero arbitrio*).

Die merkwürdige Veranlassung, welche dem Bernhard nach seiner eigenen Äußerung dazu gegeben wurde, ein solches Buch zu schreiben, war eben diese, daß die Art, wie er sich in einer Unterredung über die Gnade ausgesprochen hatte, zu viel zu sagen schien, als wenn er dem freien Willen gar nichts übrig lasse. Gegen diesen Vorwurf wollte er sich rechtfertigen. Er hatte nämlich in Gegenwart mehrerer andern sich so ausgesprochen: Er verdanke es der göttlichen Gnade, daß sie ihm bei dem Streben zum Guten zuvorgekommen sei, durch dieselbe fühle er sich auch im Guten gefördert, und er hoffe, daß er durch dieselbe zur Vollendung gelangen werde. Da sagte einer der Umstehenden: „Was ist denn dein Thun dabei, oder welche Belohnung hast du zu hoffen, wenn Gott allein alles thut?" Bernhard sagte darauf: „Und was hast du denn zu raten?" Der andere wollte nun zwar mit Bernhard anerkennen, daß bei dem Werke der Bekehrung ursprünglich alles der Gnade zu verdanken sei, meinte aber, daß, nachdem der Mensch von der Gnade alles empfangen habe, er sich nun derselben durch seine eigenen Willensbestimmungen treu erweisen müsse, um das Empfangene bewahren zu können. Und eben von dieser

---

*) Mabillon I, p. 603 sq. [Vgl. zu dem Folgenden H. Plitt, Des hl. Bernhard von Clairvaux Anschauungen vom christlichen Leben in der Zeitschr. f. hist. Theol. XXVI, 170 ff. D. H.]

Seite schien ihm Bernhard, was von dem freien Willen abhänge, nicht genug anerkannt zu haben. Deshalb antwortet er: „Gieb die Ehre dem Gott, der ohne dein Verdienst dir zuvorgekommen ist, dich angeregt, dich in das christliche Leben zuerst eingeführt hat, und lebe fernerhin seiner würdig, damit du dich gegen die empfangenen Wohlthaten nicht undankbar und fähig, neue zu empfangen, beweisest." Dem Bernhard aber schien durch einen solchen Rat dem Menschlichen zu viel eingeräumt zu werden, und von dieser Seite glaubte er daher als Vertreter der Gnade sich aussprechen zu müssen. „Du giebst mir einen guten Rat" — sprach er — „wenn du mir auch die Mittel giebst, ihm zu folgen. Denn es ist nicht ebenso leicht, zu wissen, was zu thun sei, und es zu thun: denn es ist nicht dasselbe, dem Blinden den Weg zu zeigen und dem Matten Kraft zu verleihen. Wer mich das Gute lehrt, giebt mir nicht gleich die Mittel, es zu erfüllen. Es thut mir zweierlei not: belehrt zu werden über das, was ich zu thun habe, und unterstützt zu werden. Du Mensch giebst zwar der Unwissenheit einen guten Rat, aber wenn der Apostel die Wahrheit sagt, so unterstützt der Geist unsere Schwachheit (Röm. 8, 26). Endlich der, welcher mir durch deinen Mund den Rat giebt, muß mir auch durch seinen Geist die Hilfe verleihen, damit ich erfüllen könne, was du mir geraten hast. Denn siehe, seiner Gabe verdanke ich schon das Wollen, doch das Vollbringen finde ich nicht (Röm. 7, 16*);

---

*) Bernhard pflegte diese Worte, der späteren Ansicht Augustins folgend, auf die Wiedergebornen zu beziehen, wie es sich ja leicht erklären läßt, daß einer von dem Standpunkte christlicher Erfahrung aus in manchen Momenten des inneren Lebens das hier Ausgesprochene an sich selbst wahrzunehmen meinen konnte. So sagt Bernhard, serm. in Cant. 21, Mabill. I, 1330: „So weit auch eine Seele gefördert

aber ich habe auch nicht das Vertrauen, daß ich es noch finden werde, wenn mir nicht der, welcher mir das Wollen gegeben hat, auch das Vollbringen verleiht nach seinem gnädigen Willen." Wo — läßt er dann den andern fragen — sind also unsere Verdienste, oder wo ist unsere Hoffnung? „Vernimm, sage ich: nicht um der Werke willen der Gerechtigkeit, die wir gethan hatten, sondern nach seiner Barmherzigkeit machte er uns selig (Tit. 3, 5). Du hast vielleicht geglaubt, daß du der Schöpfer deiner Verdienste seist, daß du durch deine Gerechtigkeit gerettet werden könnest, da du doch nicht einmal Jesus deinen Herrn nennen kannst anders als im heiligen Geist? Hast du so vergessen, wer gesprochen hat: ohne mich könnt ihr nichts thun (Joh. 15, 5). Es liegt nicht an jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen (Röm. 9, 16)? Was thut denn also, fragst du, der freie Wille? Ich antworte kurz: er läßt sich das Heil verleihen*). Nimm den freien Willen

---

sei, so lange sie unter diesem Leibe des Todes seufzt, und in dem Kerker dieser argen Welt eingeschlossen ist, muß sie sich langsamer und träger zur Betrachtung der göttlichen Dinge erheben, und es steht ihr nicht frei, überall hin dem Bräutigam zu folgen. Daher jene thränenvolle Stimme dessen, der da seufzt: ‚Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes?'" Und an einer andern Stelle, l. c., serm. 26, p. 1353: „Siehst du, woher auch den schönsten Seelen einiger Rost anklebt? Aus den Hütten Kedars (Ps. 120,5), aus der Übung eines mühevollen Dienstes, aus der Länge der unglücklichen Pilgerschaft, aus den Bedrängnissen einer schweren Verbannung, endlich aus dem gebrechlichen und schweren Leibe: denn der sterbliche Leichnam beschwert die Seele, und die irdische Hütte drückt den zerstreuten Sinn (Weish. Sal. 9, 15). Daher verlangen sie auch nach der Auflösung, um befreit vom Leibe in Christi Arme zu eilen. Daher sagt auch eine von den sich unglücklich fühlenden Seelen: ‚Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes?'"

*) Salvatur.

hinweg, und es fehlt das, was das Heil empfangen soll: nimm die Gnade hinweg, und es wird an dem fehlen, woher das Heil verliehen wird. Dies Werk kann ohne beides nicht vollbracht werden: das eine, von welchem her, das andere, für welches oder in welchem es vollbracht wird. Gott ist der Urheber des Heils, der freie Wille ist nur das dafür Empfängliche: nur Gott kann es verleihen, nur der freie Wille es empfangen. Es kann ebenso wenig ohne die Bestimmung des Empfangenden, als ohne die Gnade des Verleihenden geschehen. Und so muß gesagt werden, daß der freie Wille zusammenwirke mit der das Heil verleihenden Gnade, indem er beistimmt, das heißt, indem er sich zum Heil führen läßt. Denn beistimmen heißt sich zum Heil führen lassen." Fassen wir dies im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden auf, so wird doch nicht mehr darin liegen, wenngleich einzeln genommen mehr darin liegen könnte, als daß die Gnade in der Form des von ihr mit innerer Notwendigkeit angezogenen freien Willens wirke, der, durch die Macht der Gnade fortgerissen, ihr formell beistimmt. Keineswegs wird dadurch dem freien Willen die Fähigkeit eingeräumt, sich der Gnade entweder hinzugeben oder sich ihr zu verschließen. Nur so konnte auch Bernhard die absolute Prädestinationslehre mit seiner Ansicht verbinden. Und dies erhellt auch aus dem folgenden, wo Bernhard, wie Augustin, den Menschen als Vernunftwesen von den Tieren dadurch auszeichnet, daß in ihm allein die Gnade so in der Form der vernünftigen Selbstbestimmung wirken könne. „Die Tiere" — sagt er — „sind für ein solches Heil nicht empfänglich, weil sie des Vermögens freier Beistimmung ermangeln, vermöge deren der vernünftige Geist dem Gott, der das Heil verleiht, auf eine sanfte Weise beistimmt, sei es, daß er dem Gebietenden sich hingiebt, oder dem Ver-

heißenden glaubt, oder dem Verleihenden dankt. Denn etwas anderes ist eine freie Beistimmung, etwas anderes ist ein aus Naturnotwendigkeit hervorgehendes Verlangen.“ Er bezeichnet diese den Menschen vor den Tieren auszeichnende Selbstbestimmung dann freilich wieder auf eine Weise, die, einzeln für sich genommen, mehr zu enthalten scheinen könnte. „Es ist“ — sagt er — „der freie Wille ein Vermögen der frei sich selbst bestimmenden Seele; denn er wird nicht gezwungen, er wird nicht erpreßt. Es geht vom Willen, nicht von einer Notwendigkeit aus; er versagt sich keinem und giebt sich keinem hin, anders als willentlich*).“ Er sagt nachher**): „Wie kann dem ferner, was nicht in sich selbst frei ist, entweder Gutes oder Böses zugerechnet werden? Denn beides ist ja Werk der Notwendigkeit. Und durch Notwendigkeit wird Freiheit ausgeschlossen: wo aber keine Freiheit ist, kann keine Schuld und also auch kein Gericht sein.“ Nur die Erbsünde nimmt er aus, indem er hier ein anderes Verhältnis setzt, nach Augustin eine in einem verborgenen Zusammenhange begründete Teilnahme an der Schuld Adams annimmt, wodurch wieder die Freiheit scheinbar gerettet und doch aufgegeben wird. Es dient zur Bestätigung dessen, was wir von seiner Art, Gnade und freien Willen in Einklang zu setzen, sagten, wenn er an einer späteren Stelle sich so ausdrückt: „Der Wille kann zwar verändert werden, aber nur in einen andern Willen, so daß er nie seine Freiheit verliert. Er kann so wenig dieser letzteren als seiner selbst beraubt werden***).“ Als Beleg führt er

*) Est enim habitus animi, liber sui. Siquidem non cogitur, non extorquetur. Est quippe voluntatis, non necessitatis; nec negat se, nec prabet cuiquam, nisi ex voluntate.

**) L. c., cap. 2, § 5.

***) Potest quidem mutari voluntas, sed non nisi in aliam volun-

an das Beispiel der Wahnsinnigen, der Kinder und der Schlafenden, bei denen von keiner Zurechnung die Rede sein könne.

Er nimmt diese dreifache Freiheit an: die Freiheit von der Sünde, von dem Elende und von der Notwendigkeit. Diese betrachtet er als eine in der Natur begründete, die erste als die durch die Gnade wiederhergestellte, die mittlere als die dem ewigen Leben vorbehaltene. Indem er sich auf die Stelle Joh. 8, 36: „So euch der Sohn freimacht, so seid ihr recht frei", beruft, sagt er: „Hier giebt er zu erkennen, daß der freie Wille eines Befreiers bedurfte: allerdings aber eines solchen, der ihn befreite nicht von der Notwendigkeit, welche der Wille als Wille gar nicht kannte, sondern von der Sünde, in welche er so frei als willentlich verfallen war." Charakteristisch ist, wie er seinen formalen Begriff vom freien Willen bezeichnet: „Die Freiheit von der Notwendigkeit kommt auf gleiche Weise Gott und allen vernünftigen guten und bösen Kreaturen zu. Sie wird weder durch Sünde noch durch Elend verloren oder vermindert; sie ist nicht größer in dem Gerechten als in dem Sünder, nicht vollkommener in dem Engel als in dem Menschen. Denn wie die Beistimmung des menschlichen Willens, durch die Gnade zum Guten hingewandt, den Menschen zu einem freiwillig Guten und in dem Guten Freien macht, insofern er zu einem Willigen gemacht, nicht gegen seinen Willen gezogen wird*), so macht sie ihn, nachdem er freiwillig ins Böse sich gestürzt hat, doch in dem Bösen zu einem frei Handelnden, indem er sich durch seinen

---

tatem, ut nunquam amittat libertatem. Tam ergo non potest privari illa, quam nec se ipsa.

*) Quo voluntarius efficitur, non invitus pertrahitur.

Willen bestimmt, nicht anderswoher gezwungen wird, böse zu sein.“ Wenn auch das Böse einem vernünftigen Wesen so zur Natur geworden, daß es nicht anders als böse handeln kann, doch wendet er den Begriff der Freiheit auf einen solchen Zustand an, weil das vernünftige Wesen sich selbst zum Bösen bestimmt. Und so kann er auch bei den durch die Gnade angezogenen Menschen von einem freien Handeln reden, weil sie, wenngleich unbewußt durch eine höhere Macht bestimmt, sich doch selbst bestimmen. Und hier stellt er auf unklare Weise sehr Verschiedenartiges, wie die Freiheit Gottes, die Freiheit des Satan zusammen*). Nach dem Beispiel des Augustinus bestreitet Bernhard mit den bedeutendsten dialektischen Theologen seiner Zeit den pelagianischen Begriff der Willensfreiheit als der Fähigkeit, immer auf gleiche Weise zwischen dem Guten und Bösen wählen zu können. Er sagt dagegen: „Keiner glaube also, daß der freie Wille deshalb ein solcher genannt worden sei, weil er mit gleicher Macht oder gleicher Leichtigkeit zwischen dem Bösen und Guten sich bewege, da er durch sich selbst wohl fallen, nur aber durch den Geist Gottes sich wieder aufrichten konnte. Sonst würden auch Gott und die seligen Geister vermöge ihrer Unwandelbarkeit im Guten nicht frei genannt werden können, und auch die bösen Geister, die nicht anders als böse sein können, würden nicht

---

*) Et sicut caelestis angelus, aut etiam Deus ipse, permanet libere bonus, propria videlicet voluntate, non aliqua extrinseca necessitate: sic profecto diabolus aeque libere in malum et corruit, et persistit, suo utique voluntario nutu, non alieno impulsu. Manet ergo libertas voluntatis, ubi etiam fit captivitas mentis, tam plena quidem in malis, quam in bonis, sed in bonis ordinatior: tam integra quoque pro suo modo in creatura, quam in creatore, sed in illo potentior.

frei zu nennen sein*). Aber er weiß die Grenze nicht zu finden zwischen der Behauptung einer so weit getriebenen formalen Freiheit und der Behauptung der formalen Freiheit überhaupt.

Wenn Bernhard in dieser Hinsicht mit dem Augustin und den ausgezeichnetsten Kirchenlehrern seiner Zeit übereinstimmt, so unterscheidet er sich hingegen von ihnen in einem wichtigen Punkte, worin er ein tieferes Verständnis der paulinischen Lehre zu erkennen giebt und als Vorläufer des Protestantismus erscheint, ein Punkt, der, weiter entwickelt, ihn zu manchen wichtigen, mit der kirchlichen Anschauungsweise seiner Zeit streitenden Ergebnissen geführt haben müßte*). Die herrschende Auffassung seit Augustin hob in der Rechtfertigung des Menschen das subjektive Element hervor, die justificatio als innere Gerechtmachung, Heiligung, die subjektive göttliche Lebensgemeinschaft mit Christus. Und da entstand nun die Frage, welche die Gemüter beunruhigte: wie kann der Mensch Gewißheit darüber haben, Gewißheit also auch darüber, daß er zu den Prädestinierten gehöre, da diese durch jenes subjektive innere Merkmal ausgezeichnet sein sollten. Bernhard aber war, so viel wir wissen, der einzige in dieser Zeit, der erste nach Jahr-

*) L. c., cap. 10, § 35, p. 616: Nemo proinde putet ideo dictum liberum arbitrium, quod aequa inter bonum et malum potestate aut facilitate versetur: cum cadere per se quidem potuerit, non autem resurgere, nisi per domini spiritum. Alioquin nec Deus nec angeli sancti, cum ita sint boni, ut non possint esse mali, nec praevaricatores item angeli, cum ita sint mali, ut jam non valeant esse boni, liberi arbitrii esse dicentur.

**) [Zu dem Folgenden ist zu vergleichen A. Ritschls Untersuchung über die mittelalterliche Rechtfertigungslehre in dem Werke: „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung", Band I, Kap. 3, über Bernhard insbesondere § 17. D. H.]

hunderten, der durch tieferes Verständnis des Paulus von dem inneren Leben aus und durch die unter seinen inneren Kämpfen gemachten Erfahrungen dahin geführt wurde, das objektive Moment bei der Rechtfertigung besonders hervorzuheben, das Vertrauen auf die objektive Gnade der Erlösung in ihrer Anwendung auf den, der durch den Glauben sie sich aneignet. Allerdings hielt er das Objektive und das Subjektive in dem Begriff der justificatio nicht immer scharf auseinander und verfiel auch zuweilen in die gewöhnliche religiöse Anschauungsweise und Sprache seiner Zeit; aber die Richtung zum Objektiven ist hier doch immer das Vorherrschende bei ihm. Wir wollen zuerst eine Stelle hervorheben, in der sich besonders sein tieferes intuitives Element zu erkennen giebt: „O der allein wahrhaft Selige, dem Gott seine Sünden nicht zurechnet! Denn keiner ist ohne Sünde. Wer wird die Erwählten Gottes aber anklagen? Es ist mir zu aller Gerechtigkeit genug, einen gnädigen Gott zu haben, wie er es ist, gegen den ich allein gesündigt habe. Alles, was er mir nicht anzurechnen beschlossen hat, ist, als wenn es nicht gewesen wäre. Nicht zu sündigen ist Gottes Gerechtigkeit: die Gerechtigkeit des Menschen, Gottes Vergebung. Ich sah dies und erkannte die Wahrheit jenes Ausspruchs: wer aus Gott geboren ist, sündigt nicht, weil die Geburt aus Gott ihn rettet (1 Joh. 3, 9). Diese Geburt aus Gott ist die ewige Prädestination, vermöge welcher Gott seine Auserwählten geliebt und dieselben sich wohlgefällig gemacht hat in seinem geliebten Sohne vor der Weltschöpfung; sie erscheinen ihm so in dem Heiligen, daß sie sehen sollten seine Kraft und seine Herrlichkeit, damit sie Genossen seiner Erbschaft sein sollten, wie sie seinem Bilde ähnlich sind. Ich bemerkte also, wie diese wären, als wenn sie nie gesündigt hätten; weil, wenn sie auch in der Zeit

irgendwie gesündigt haben, es doch schwindet in der Betrachtung der Ewigkeit, weil die Liebe des Vaters die Menge ihrer Sünden bedeckt*). Wir erkennen hier die tiefe Auffassung der Paulinischen Prädestinationslehre, nicht im Zusammenhang mit einer Verwerfungslehre, sondern in Verbindung mit der Idee von einem himmlischen Urbilde der Menschheit in Christo, wie alle Gläubigen sich der zeitlosen Anschauung Gottes darstellen als diesem Bilde einverleibt, als eins mit Christus, der Idee nach in ihm gegründet; und diese Auffassung von der Rechtfertigung, wie sie in der zeitlosen Anschauung Gottes schon als vollendet sich darstellt, was sich allmählich durch manche Schwankungen hindurch in der Zeit entwickelt. Wir erwähnen ferner die Worte Bernhards in der Anrede an Christus: „Es verbreitet sich von deiner Gerechtigkeit überall ein solcher Wohlgeruch, daß du nicht bloß der Gerechte, sondern auch die

*) Serm. in cantic. 23, § 15. Mab. I, 1344: O solus vere beatus, cui non imputabit dominus peccatum! Nam qui non habuerit peccatum, nemo. Omnes enim peccaverunt, et omnes egent gloria Dei? Quis accusabit tamen adversus electos Dei? Sufficit mihi ad omnem justitiam solum habere propitium, cui soli peccavi. Omne quod mihi ipse non imputare decreverit, sic est quasi non fuerit. Non peccare, Dei justitia est: hominis justitia, indulgentia Dei. Vidi haec, et intellexi illius sententiae veritatem: Omnis qui natus est ex Deo, non peccat: quia generatio caelestis servat eum. Generatio caelestis, aeterna praedestinatio est, qua electos suos Deus dilexit et gratificavit in dilecto filio suo ante mundi constitutionem, sic in sancto apparentes sibi, ut viderent virtutem suam, et gloriam suam, quo ejus forent consortes hereditatis, cujus et apparerent conformes imaginis. Hos ergo adverti quasi nunquam peccasse: quoniam etsi qua deliquisse videntur in tempore, non apparent in aeternitate: quia caritas patris ipsorum cooperit multitudinem peccatorum.

Gerechtigkeit, und zwar die gerechtmachende Gerechtigkeit genannt wirst. Endlich, du bist so mächtig zur Rechtfertigung wie reich im Vergeben. Daher, wer wegen seiner Sünden zerknirscht nach Gerechtigkeit hungert und dürstet, der glaube nur an dich, der du den Gottlosen gerecht machst, und durch den Glauben allein gerechtfertigt, wird er Frieden mit Gott haben*)." Es gehört noch hierher ein merkwürdiger Brief, den Bernhard über den Entwickelungsprozeß des religiösen Lebens an einen angesehenen Mann schrieb, der dem Cistercienserorden sich widmen wollte. Wir sehen hier, wie Bernhard von dem Subjektiven doch immer wieder zum Objektiven zurückgeführt wird. Daher der Unterschied zwischen ihm und andern kirchlichen Theologen, daß wenn diese den Gläubigen vermöge des Bewußtseins seiner immer noch anklebenden Schwäche nie seines Heils und seiner Prädestination gewiß werden ließen, Bernhard hingegen eine solche Stufe der christlichen Entwickelung bezeichnet, wo das Bewußtsein der Liebe Gottes diese Gewißheit dem Menschen verleihe. Er redet davon, wie aus der Furcht Gottes sich die Liebe entwickelt. „Siehst du" — schreibt er — „daß die Furcht vorangeht, damit die Liebe folge? Vielleicht werden wir also durch die Furcht berufen, durch die Liebe gerechtfertigt. Der Gerechte endlich lebt aus dem Glauben, ohne Zweifel demjenigen, der durch die Liebe wirksam ist." Zuerst setzt er die Prädestination in dem schon früher be-

*) L. c., § 8, p. 1337: At vero justitiae tuae tanta ubique fragrantia spargitur, ut non solum justus, sed etiam ipsa dicaris justitia, et justitia justificans. Tam validus denique es ad justificandum, quam multus ad ignoscendum. Quamobrem quisquis pro peccatis compunctus esurit et sitit justitiam, credat in te qui justificas impium, et solam justificatus per fidem, pacem habebit ad Deum.

zeichneten Sinne, als Vermittelung zur Vollziehung derselben die Berufung und Rechtfertigung. Darüber sagt er: „Jeder, der durch die Furcht berufen wird, gerechtfertigt durch die Liebe, vertraut, daß auch er zur Zahl der Seligen gehört, indem er nämlich weiß, daß Gott diejenigen, die er gerechtfertigt, auch verherrlicht hat. Er vernimmt seine Berufung, indem er von Furcht erschüttert wird; er wird auch seiner Rechtfertigung inne, indem er von Liebe erfüllt wird, und sollte er in seine Verherrlichung Mißtrauen setzen? Er hat das geistliche Leben begonnnen, er ist gefördert worden, und sollte er an der Vollendung allein verzweifeln?“ Er schildert dann, wie ein der Welt ganz ergebener Mensch zuerst zum höheren Leben erweckt wird: „Aber wenn einmal die himmlische Erbarmung eines Blickes ihn würdigt und den Geist der Zerknirschung ihm sendet, daß er seufze und sich bekehre, sein Leben verändere, sein Fleisch bezwinge, den Nächsten liebe, zu Gott schreie und sich fernerhin vornehme, Gott, nicht der Welt zu leben, so erkennt er vermöge dieser Heimsuchung des göttlichen Lichts durch die Gnade und dieser plötzlichen Veränderung durch die Macht des Höchsten, daß er jetzt mit Recht nicht mehr ein Kind des Zorns, sondern der Gnade sei, denn er erfährt an sich den Beweis der göttlichen Vaterliebe gegen sich. Schon gewinnt der, welcher der elendeste Wurm war und des ewigen Hasses würdig, das Vertrauen, daß er geliebt werde, weil er sich inne wird, selbst zu lieben, ja vielmehr, weil er vorherfühlt, daß er geliebt werde, scheut er sich nicht, wieder zu lieben. Er liebt also mit Recht, weil er ohne Verdienst geliebt worden. Also kommt ans Licht zum Trost des Elenden der große Ratschluß, welcher von Ewigkeit her im Schoß der Ewigkeit verborgen war, daß Gott nicht den Tod des Sünders will, sondern daß er sich be-

kehre und lebe. Du hast, o Mensch, als Zeugen dieses Geheimnisses bei dir den rechtfertigenden Geist, der eben dadurch deinem Geist bezeugt, daß auch du ein Kind Gottes bist. Keiner also, der liebt, sei ungewiß darüber, daß er geliebt werde. Gern folgt die Liebe Gottes, die unserer vorausgegangen ist, derselben wieder. Denn wie sollte er die nicht wieder lieben, welche er geliebt hat, noch ehe sie ihn liebten? Er hat sie geliebt, sage ich, ja er hat sie geliebt. Denn du hast als Unterpfand seiner Liebe den Geist, du hast auch einen treuen Bürgen, Jesus, und zwar den gekreuzigten. Ein doppelter und der sicherste Beweis der Liebe Gottes gegen uns! Christus stirbt und verdient, geliebt zu werden. Der Geist bewegt die Gemüter und macht, daß sie lieben. Wie sehr muß man beschämt werden, wenn man mit undankbaren Augen hat Christus sterben sehen können! was aber doch leicht geschieht, wenn der Geist fehlt." Und er führt hier die Stelle Röm. 8, 32 an. „Da wir also einen zwiefachen Beweis unseres Heils haben, die zwiefache Ausgießung seines Blutes und des Geistes, so frommt keiner von beiden ohne den andern. Denn der Geist wird nur den an den Gekreuzigten Glaubenden gegeben, und der Glaube gilt nichts, wenn er nicht durch die Liebe wirksam ist. Die Liebe aber ist eine Gabe des Geistes." „Wer" — sagt er nachher — „ist der Gerechte? Wer den Gott, der ihn liebt, wieder liebt, was nicht anders geschieht, als wenn durch den Geist dem Menschen der ewige Ratschluß Gottes über sein Heil offenbart wird. Diese Offenbarung ist aber nichts anders als die Eingießung der geistlichen Gnade, durch welche, indem die Werke des Fleisches ertötet werden, der Mensch für die Herrlichkeit des Reiches vorbereitet wird, indem er in seinem Geiste zugleich empfängt das, was ihm das Vertrauen giebt, daß er ein Gegenstand

der göttlichen Liebe sei, und die Kraft, wieder zu lieben, um nicht umsonst geliebt worden zu sein*)."

Die vorherrschende Richtung Bernhards auf Christus giebt sich auch in seiner merkwürdigen Polemik gegen eine um sich greifende übertriebene Marienverehrung zu erkennen, und es zeigt sich hier zugleich sein keusches Festhalten an dem göttlichen Wort. Jene übertriebene Verehrung hatte die Meinung hervorgebracht, daß Maria, um würdiges Organ für die Empfängnis Christi zu sein, frei von der Erbsünde hätte erzeugt werden müssen, und schon begann man in manchen Gegenden ein darauf sich beziehendes Fest zu feiern. Wenngleich Bernhard selbst in der Heiligen- und Marienverehrung seiner Zeit befangen war, so trat er doch als Gegner dieser Übertreibungen und Neuerungen auf. Er schrieb dagegen an die Kanoniker zu Lyon: „Ja wohl ist die Mutter des Herrn sehr zu verehren, aber es muß das rechte Urteil dabei sein: sie bedarf keiner falschen Ehre." Er schildert sodann die hohe Würde der Maria, setzt aber hinzu: „Aber nur, was ich von der Kirche über sie empfangen, halte ich mit Sicherheit fest und überliefere es andern, wo dies nicht der Fall ist, kann ich es nicht ohne Bedenken zulassen." Er will gelten lassen, daß sie von Geburt an geheiligt worden, weshalb auch ihr Geburtsfest gefeiert werde, daß sie durch eine übernatürliche Heiligung vor aller Sünde bewahrt worden sei. Wenn man aber dies weiter ausdehne, daß auch ihre Empfängnis geheiligt worden sei, um sie zu einer würdigen Mutter Jesu zu machen, so dürfte man dies mit ähnlichem Recht auch der Reihe nach auf ihre Voreltern anwenden, und so würde es ins unendliche gehen, und unzählige Feste müßten gestiftet

*) Ep. 107, § 4—9. Mabill. I, 112—114.

werden. „Diese Menge der Feste" — sagt er — „gehört für das Vaterland, nicht für die Zeit, da wir noch fern von der Heimat sind." Die Verteidiger dieser Neuerung beriefen sich auf apokryphische Schriften. Darauf antwortet Bernhard: auch über die Eltern der Maria ließen sich solche dichten und setzt hinzu: „Ich überrede mich leicht, mich nicht irre machen zu lassen durch solche Schriften, für welche weder Vernunftgründe sind noch eine sichere Autorität." „Wenigstens" — meinte er — „hätte man vor der Einführung einer solchen Neuerung sich zuerst an den apostolischen Stuhl wenden und nicht durch die Einfalt einiger wenigen sich bestimmen lassen sollen*)."

Bernhard war, wie in Beziehung auf die Marienverehrung, so auch in Beziehung auf die Heiligenverehrung der eigentümlichen christlichen Geistesrichtung seiner Zeit nicht fremd; sein religiöses Leben und seine Denkweise zeigt sich dadurch gefärbt. Aber das ihn beseelende religiös-sittliche Geisteselement tritt auch hier hervor im Gegensatz mit den krankhaften Auswüchsen seiner Zeit. Im Streit mit seiner eigentümlichen Rechtfertigungslehre, wodurch er über seine Zeit hinausging, glaubte er doch noch der Mittler zu bedürfen, um sich mit vollem Vertrauen zu Christus erheben zu können. Christus erschien ihm in seiner Reinheit und Heiligkeit zu hoch, als daß man sich im Bewußtsein der eigenen Sünde immer unmittelbar an ihn selbst wenden könnte. Willkommen sollten dem Menschen in dem Bewußtsein seiner Sünden die ihm näher stehenden Mittler sein, die jetzt verklärten Heiligen, die einst an Sünden ihm gleich gewesen wären, daher seinen Zustand am besten kennten, am meisten Mitgefühl aus der eigenen Erfahrung mit ihm haben

*) Ep. 174. Mabill. I, 169 sq.

müßten, deren Mitgefühl als ein durch himmlische Liebe verklärtes jetzt gewiß ein desto innigeres sei. Daher sollte man zu den Fürbitten der Heiligen im Bewußtsein der eigenen Schwächen seine Zuflucht nehmen. Er sagt in einer an dem Feste des Petrus und Paulus gehaltenen Predigt*): „Petrus und Paulus, das sind die beiden großen Lichter, welche Gott an den Leib seiner Kirche wie ein zwiefaches Augenlicht gesetzt hat. Diese sind mir als Lehrer und Mittler gegeben, daß ich mich sicher ihnen vertrauen könne: weil sie mir die Lebenswege bekannt gemacht haben, und ich durch ihre Vermittelung zu jenem Mittler werde emporsteigen können, der gekommen ist, durch sein Blut Frieden zu machen zwischen dem, was im Himmel und was auf Erden ist. Denn er ist in beiden Naturen der reinste, der keine Sünde gethan hat und in dessen Munde kein Trug erfunden worden ist. Wie werde ich also, der ich über die Maßen Sünder bin, zu ihm hinzuzutreten wagen, da er nicht reiner und ich nicht unreiner sein kann? Ich muß fürchten, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen, wenn ich ihm nahen oder an ihn mich zu halten wage, da ihn von mir eine so große Kluft trennt, wie die zwischen dem Guten und Bösen. Deshalb hat mir Gott jene Menschen gegeben, die Menschen waren und Sünder, und zwar die größten Sünder, welche in sich selbst und an sich selbst lernen sollten, wie sie anderer sich erbarmen müßten. Denn großer Sünden schuldig, werden sie leicht großen Sünden Verzeihung gewähren und werden uns mit dem Maß wieder messen, mit denen ihnen gemessen worden ist." Aber fern davon ist er, ein falsches Vertrauen auf die Heiligen zu begünstigen. Immer weist er besonders darauf hin, daß es darauf ankomme, dem Beispiele ihres

*) Mabill. I, 988.

Wandels nachzufolgen. „Nicht den Wundern der Heiligen", sagt er, „sondern dem Beispiele ihrer christlichen Tugenden solle man nachstreben." „Laßt uns" — sagt er — „in den Sitten denen ähnlich werden, denen in den Wundern ähnlich werden, auch wenn wir es wollten, wir nicht könnten." Und er führt dann weiter aus, wie man in den einzelnen Tugenden dem Beispiele der Heiligen, deren Andenken man feiere, nachzufolgen suchen müsse*).

Nachdem wir in Bernhard den Repräsentanten einer theologischen Hauptrichtung seiner Zeit betrachtet haben, wollen wir nun unseren Blick dahin wenden, wie eine derselben entgegengesetzte aus dem Entwickelungsprozeß der Bildung seiner Zeit hervorging.

Das Zeitalter Bernhards war die Zeit einer großen Krisis in der theologischen Entwickelung. Durch die Kämpfe zwischen der religiösen und theologischen Richtung, an deren Spitze er stand, und zwischen der entgegengesetzten mußte es für die folgenden Jahrhunderte des Mittelalters entschieden werden, welchen Weg die wissenschaftliche Entwickelung im Verhältnis zu dem religiösen Gebiet nehmen sollte. Die wichtigsten Fragen, die das Denken aller christlichen Jahrhunderte beschäftigten, über das Verhältnis des Erkennens zum Glauben kamen damals zur Sprache. Es war die Frage, ob das Verständnis der göttlichen Dinge und das Erkennen derselben, so viel es dem Geist in diesem irdischen Dasein möglich ist, vom Glauben und Leben, von der inneren religiösen Erfahrung ausgehen müsse, oder ob es der rechte Weg sei, daß alle Überzeugung von der Wahrheit, insbesondere auch alle religiöse Überzeugung, aus dem Zweifel als einem Durchgangspunkt für die forschende Vernunft sich

*) Sermo I in nat. S. Vict. Mabill. I, 964.

herausbilde. So sehr auch bei einem Augustinus, in dessen Schriften viele Keime neuer Forschungen für die folgenden Jahrhunderte lagen, das intellektuelle Interesse vorherrschte, so war er doch durch seine eigenen Lebenserfahrungen, die Kämpfe, die ihn vom Manichäismus, Skepticismus und Platonismus zum Glauben führten, überzeugt worden, daß man nicht durch das Denken von außenher in das Innere der religiösen Wahrheit eindringen könne, sondern daß es hier der Weg des Lebens sei, der zur Überzeugung und zum Verständnis führe, daß der Mensch zuerst in demütiger Hingabe vermöge des Glaubens die religiösen Wahrheiten in sich aufgenommen, durch das Hineinleben in der Welt des Christentums heimisch geworden sein müsse, um mit einer Vernunft, die von dem wiedergeborenen Gemüte aus eine neue Richtung erhalten und verklärt worden, in sie eindringen und sich des Inhalts und Zusammenhangs der göttlichen Wahrheit bewußt werden zu können. Dies war der Sinn von Augustins aus seiner ganzen Lebensentwickelung hervorgehendem Prinzip: Fides praecedit intellectum. In diesem Prinzip war der Gegensatz gegen einen einseitigen Intellektualismus gegeben. Und dasselbe ging in die in diesem Zeitalter neuerwachende theologische Forschung über. Dadurch wurde auch ihr bei allem spekulativen Interesse, aller Vorliebe für die dialektische Richtung, welche der zuerst zum Bewußtsein seiner Kraft erwachende Geist verlangte, die Richtung zum Praktischen gegeben. In dieser Beziehung ist besonders der Vater dieser neuen Theologie, der einer früheren Generation angehört, Anselm, der zuerst in dem Kloster Bec in der Normandie, dann in England als Erzbischof von Canterbury wirkte, zu nennen. In ihm sehen wir die beiden Grundrichtungen seiner Zeit, die religiöse und die dialektisch-spekulative, harmonisch mit einander verbunden.

Anselm forschte nicht, um aus Zweifeln den Weg zum Glauben zu finden. Die Schärfe seines Denkens konnte ihn in dem Gegenstande seines Glaubens nie irre machen. Der kindliche Glaube blieb ihm immer unangetastet. Seine Gewißheit war auf innere Lebenserfahrung gegründet. Von der Zuversicht seines Glaubens aus wurde er zum Denken hingetrieben. Eben weil er von den religiösen Wahrheiten zuversichtlich überzeugt war und die volle Befriedigung seines Gemüts darin fand, aber auch das Interesse des Denkens mächtig sich bei ihm regte, war er überzeugt, daß kein Widerstreit hier stattfinden könne, daß was sich als Wahrheit dem Glauben erprobe, auch der denkenden Vernunft, die den Inhalt des Glaubens in sich aufnehme, als Wahrheit sich erproben müsse. Er wollte das, was ihm im Glauben schon gewiß war, auch durch Vernunftgründe als etwas Notwendiges erkennen. Der Glaube sollte der Vernunft die Flügel geben, um sich zur Erkenntnis der göttlichen Dinge emporzuschwingen. Thöricht, meinte er, sei es, dies erreichen zu wollen, ehe die Vernunft durch den Glauben die Flügel empfangen, um sich über die Welt zu Gott zu erheben. Erst müsse man im Glauben ein Kind werden, um die Dinge zu erkennen, die Christus den Kindern und Unmündigen geoffenbart habe. Einem intellektualistischen Vernunftdünkel*) sich

*) Bei seinem Streben, den Einklang zwischen fides und ratio darzuthun, konnte doch Anselm selbst, wie es scheint, einem Verdacht vonseiten seines für die kirchliche Orthodoxie eifrigen und eifersüchtigen Lehrers Lanfrank nicht entgehen; denn dieser ermahnte ihn in Rücksicht auf sein ihm zugeschicktes Monologium: quaedam solertius appendenda et cum eruditis in sacris codicibus conferenda, et ubi ratio deficit, divinis auctoritatibus accingenda. Anselm aber rechtfertigte sich damit, er habe in der ganzen Abhandlung nichts behauptet, nisi quod aut canonicis aut b. Augustini dictis incunctanter posse defendi videremus. V. lib. I, ep. 68.

entgegenstellend, war er überzeugt, daß nur die demütige Vernunft in der Erkenntnis göttlicher Dinge fortschreiten könne. Seine Losung, von der alle seine Entwickelungen zeugen: Non intelligere, ut credam, sed credere, ut intelligam. Wo die Vernunft zum Erkennen aus den ihrem Wesen entsprechenden Gründen dazu gelangen kann, soll sie Gott dafür danken, der ihr durch den Glauben das Licht verliehen; wo sie es nicht vermag, soll sie schweigend anbeten und das verborgene Heiligtum nicht erstürmen wollen*). Sie soll, sich der in diesem Leben ihr noch anklebenden Schranken bewußt, in ihrem Streben nach Erkennen sich doch nicht irre machen lassen, indem sie weiß, daß in einem höheren Leben, was in diesem noch verschlossen ist, ihr wird geöffnet sein, wenn sie sich durch die von dem Glauben ausgehende Heiligung dafür empfänglich gemacht hat. Das waren die Ideen Anselms**). Von diesen Grundsätzen zeugte er im Kampf mit dem epochemachenden Dialektiker seiner Zeit, dem Kanoniker Roscellin aus Compiegne. Wenn auch derselbe nicht, wie der gleich zu erwähnende Repräsentant der freieren dialektischen Richtung, den der Harmonie zwischen kindlichem Glauben und

*) Nullus quippe christianus debet disputare, quomodo quod catholica ecclesia corde credit, et ore confitetur, non sit: sed semper eandem fidem indubitanter tenendo, amando, et secundum illam vivendo, humiliter quantum potest, quaerere rationem quomodo sit. Si potest intelligere, Deo gratias agat: si non potest, non immittat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum. Citius enim potest in se confidens humana sapientia impingendo cornua sibi evellere, quam vi nitendo petram hanc evellere Anselm., de fid. trin., ed. Gerberon 1721, p. 42.

**) [Über Anselms Ansicht vom Verhältnis des Glaubens und Erkennens vgl. Hasse, Anselm von Canterbury II, 34 ff. Reuter, Geschichte der relig. Aufklärung I, 297 ff.; auch Julius Müller, Dogmatische Abhandlungen, S. 18 ff. D. H.]

Denken bei Anselm entgegengesetzten Grundsatz, daß die Forschung durch Zweifel zur Überzeugung gelangen müsse, ausdrücklich aussprach, so war doch seine eigentümliche dialektische Richtung eine solche, die zum Skepticismus hinführte, wie wenn wir denken an jenen, den Keim einer ganz kritischen Richtung der Vernunftforschung in sich tragenden Satz, der von ihm ausgesprochen wurde: die Begriffe Teil und Ganzes könnten keine objektive Realität haben, indem ja doch das Ganze die Teile voraussetze, der Teil aber nur bestehe in Beziehung auf das Ganze*). Es war gewiß die Verschmelzung des bei diesem frommen und tiefsinnigen Manne gleich starken religiösen und philosophischen Interesses, was ihn zum heftigen Gegner Roscellins machte. Ohne die Realität der Ideen, die der Nominalismus leugnete, meinte Anselm, giebt es keine Erhebung des Geistes über die Sinnenwelt und also keine wahre Erkenntnis, keine objektive Wahrheit weder für den Glauben, noch das Wissen. So muß die dem Geiste zugrunde liegende Beziehung zu Gott, dem Urquell aller Wahrheit, und seine Verbindung mit demselben, woher alles Wahre dem Denken zufließt, geleugnet werden.

---

*) Die merkwürdigen Worte Abälards in seiner Dialektik vgl. Ouvrages inédits d'Abélard publ. par Cousin, Paris 1836, p. 471: Fuit autem, memini, magistri nostri Roscellini tam insana sententia ut nullam rem partibus constare vellet, sed sicut solis vocibus species, ita et partes adscribebat. Si quis autem rem illam quae domus est, rebus aliis, pariete scilicet et fundamento, constare diceret, tali ipsum argumentatione pugnabat: si res illa quae est paries, rei illius quae domus est, pars sit, cum ipsa domus nihil aliud sit quam ipse paries et tectum et fundamentum, profecto paries sui ipsius et caeterorum pars erit. At vero quomodo sui ipsius pars fuerit? Amplius omnis pars naturaliter prior est suo toto. Quomodo autem paries prior se et aliis dicetur, cum se nullo modo prior sit?

Der Zusammenhang von Sein und Denken ist begründet in dem Gott, von dem beides herrührt*). Vermöge dieser Verschmelzung des religiösen und philosophischen Standpunktes und Interesses konnte es nun auch freilich geschehen, daß er von seinem religiösen Glauben aus in seine dialektische Form einen höheren Gehalt hineinlegte, als derselben ursprünglich einwohnte, durch seine wissenschaftliche Methode erwiesen zu haben meinte, was ihm anderswoher gewiß war, daß er ohne Vermittelung den philosophischen Standpunkt gleich in einen religiösen umsetzte; wie wenn er in seinem ontologischen Beweise für das Dasein Gottes das Absolute, in welchem Idealität und Realität eins sind, gleich ohne alle Vermittelung in den lebendigen Gott des religiösen Bewußtseins sich verwandeln läßt, wie ihm subjektiv vermöge jener Verschmelzung beides identisch war. Ferner ging Anselm nach Augustin voran in der Richtung, vermöge welcher als Gegenstand des Glaubens unwillkürlich alles in der kirchlichen Überlieferung Gegebene angenommen und aufgenommen wurde, und zur Demut der gläubigen Vernunft auch die Unterwerfung unter die Autorität der Kirche gehörte. Unter dieser Vormundschaft, die aber, weil die Kirche auch als eine innere Macht von dem Leben aus das Denken beherrschte, nicht als ein von außenher zwingendes Joch gefühlt wurde, sollte sich die in diesem Umkreise freie Forschung entwickeln. So hing bei Anselm alles auf unmittelbare Weise und in

*) Die Worte Anselms in seinem Dialog. de veritate, cap. 10, ed. Gerberon, p. 113: Cum veritas quae est in rerum existentia, sit effectum summae veritatis, ipsae quoque causa est veritatis quae cogitationis est, et ejus, quae est in propositione. Und im Proslog., cap. 14, p. 33: Quanta lux illa, de qua micat omne verum, quod rationali menti lucet!

einer innerlich begründeten Harmonie zusammen; aber diese so mit einander verbundenen Richtungen und Elemente konnten in Entzweiung mit einander geraten und in Kampf mit einander verwickelt werden. Diese Erscheinung zeigt sich uns in dem Manne, von dem wir nun reden wollen, in Abälard, der in seinem zerrissenen Leben gerade den Gegensatz von Anselms kindlicher und harmonischer Richtung darstellt, in seiner Entwickelung vom Zwiespalt und Zweifel aus der Gegensatz von dem innigen Einklang zwischen religiösem Leben und Denken bei Anselm, der ganz ein Mann aus einem Stück war.

Abälard, ein mit glänzenden Talenten ausgerüsteter Mann, der sich aber derselben auch sehr bewußt war, wie man erkennt nicht bloß aus seinen früheren Handlungen, die ihn in so viele Streitigkeiten verwickelten, sondern auch aus der Art seines Redens über sich selbst in einer seiner späteren Schriften, die er verfaßte, als er die Lebensstürme, die zum Teil verschuldet, zum Teil unverschuldet ihn trafen, und die zu seiner sittlichen Läuterung wohl manches beigetragen, überstanden hatte, seiner Dialektik, in welcher er seine eigenen Leistungen im Vergleich mit älteren preist*). Ein ausgezeichneter Forscher**) hat von Abälard gesagt, daß er wohl viel von der Verehrung seiner Schüler, aber höchst selten von der Liebe seiner Freunde rede. Dies kann dem Abälard zum Lobe und zum Tadel gereichen. Es kann zusammenhängen mit dem bezeichneten Charakterfehler; aber

---

*) Dial. ed. Cousin, p. 228: Confido autem in ea, quae mihi largius est, ingenii abundantia, ipso cooperante scientiarum dispensatore, non pauciora vel minora me praestituturum eloquentiae peripateticae munimenta, quam illi praestiterunt, quos latinorum celebrat studiosa doctrina.

**) Heinrich Ritter, Geschichte der Philosophie VII, 405.

es kann auch zusammenhängen mit der ausgezeichneten Originalität Abälards, der seinem Zeitalter so fremd, vermöge seines eigentümlichen Verhältnisses zu seinen Zeitgenossen den Geistern derselben so wenig befreundet war, von diesen in vieler Hinsicht so ungerecht beurteilt wurde, der aber eine so große Anziehungskraft über die Jugend ausübte, die in seine seinem Zeitalter sonst fremden Ideen und Richtungen einging. Gewiß mußte etwas mehr als kalter Egoismus in dem Manne sein, der so die Jünglinge zu begeistern vermochte, der, Sympathie der Geister und Gemüter weckend, Freundschaft mit der Jugend stiftend lehrte, und so eine Schar begeisterter Schüler bildete*).

Abälard ist ein merkwürdiges Beispiel von dem engen

*) [Über Abälards Leben handelt am ausführlichsten Ch. de Rémusat, Abélard, Paris 1845, livr. I, über seine Philosophie derselbe, livr. II, und Alb. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Mainz 1864, I, 218 ff.; über seine Theologie im ganzen Rémusat, livr. III; H. Hayd, Abälard und seine Lehre im Verhältnis zu Kirche und Dogma, Regensburg 1863; S. M. Deutsch, Peter Abälard, ein kritischer Theologe des zwölften Jahrhunderts, Leipzig 1883. — H. Reuter hat im ersten Bande seiner Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter, Buch IV, in geistreicher Darstellung Abälard als Aufklärer geschildert, dessen eigentliches Bekenntnis die natürliche Religion gewesen sei; Deutsch hat zu zeigen gesucht, daß Abälard ungeachtet seiner scharf ausgeprägten kritischen Richtung doch von der Wahrheit des Christentums überzeugt geblieben sei und von der christlichen Lehre sich nicht habe entfernen wollen. — Beachtenswerte Untersuchungen über einzelne Werke Abälards sind hauptsächlich von J. H. Goldhorn, Abälards dogmatische Hauptwerke in der Zeitschrift für historische Theologie 1866, S. 161 ff., und von H. Denifle, Die Sentenzen Abälards und die Bearbeitungen seiner Theologie vor Mitte des 12. Jahrhunderts in dem Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters 1885, S. 402 ff. 584 ff., angestellt worden D. H.]

Zusammenhang zwischen dem sittlichen und dem intellektuellen Element des Geistes, Gesinnung und Wissenschaft. Es zeigt sich überall bei ihm mehr der Mangel des Charakters, als des Talents. Wäre er ein Mann von sittlich reinem Charakter gewesen, so würde er auch in der Wissenschaft mehr geleistet haben. Es würden nicht bloß einzelne anregende Ideen von ihm ausgesprochen worden sein und einen mächtigen Einfluß auf seine Zeitgenossen ausgeübt haben, sondern er würde auch ein Ganzes der wissenschaftlichen Richtung von origineller Bedeutung haben durchführen können, wenn dieses auch der überwiegenden Richtung seiner Zeit hätte weichen müssen. Aber der Zerrissenheit seiner von streitenden Elementen bewegten Gemütsart enspricht auch die Zerrissenheit seiner theologischen Denkweise, in welcher wir von der einen Seite das Streben nach einer gesunden, Glauben und Wissen, Offenbarung und Vernunft mit einander versöhnenden und zum Einklang bringenden Theologie, von der anderen Seite rationalistische Elemente, und dann wieder Merkmale der Herrschaft, die der kirchliche Supernaturalismus seiner Zeit über seinen Geist ausübte, erkennen. Wie er selbst sich dessen wohl bewußt war, waren vorherrschende Sinnlichkeit, Hochmut, Ehrgeiz und Eitelkeit seine Grundfehler. In der von ihm selbst geschriebenen Geschichte seiner Unglücksfälle*) bezeugt er, wie er, berauscht durch den großen Beifall seiner Vorlesungen, die Wachsamkeit über sich selbst vergessen und von der Sinnlichkeit sich habe fortreißen lassen**). Nachdem

*) Historia calamitatum opp. Abael., Paris 1616, p. 9.

**) Cum jam me solum in mundo superesse philosophum aestimarem, nec ullam ulterius inquietationem formidarem, frena libidini coepi laxare, qui antea vixeram continentissime. Et quo amplius in philosophia vel sacra lectione profeceram, amplius philosophis et divinis immunditia vitae recedebam.

Abälard, der schon unter den Dialektikern seiner Zeit eine bedeutende Rolle gespielt hatte, durch die Stürme, welche die bemerkten unreinen Elemente seines Charakters über ihn herbeizogen, wie so manche andere bewogen worden, in dem Mönchtum eine stille Zufluchtsstätte und Ruhe für seine zerrissene Seele zu suchen, in das Kloster St. Denis bei Paris einzutreten, wurde er durch das Andenken seiner Leiden, die von ihm gemachten sittlichen Erfahrungen und die veränderte Gestalt seines Lebens bewogen, sich statt wie bisher vorherrschend der Philosophie, vielmehr der Theologie zuzuwenden und die Dialektik und litterarische Bildung, durch die er sich vor anderen auszeichnete, zur Entwickelung, Begründung und Verteidigung der Glaubenswahrheiten zu benutzen. Die Mönche von St. Denis, die des strengen Sittenrichters, wie er war, überdrüssig waren, räumten ihm selbst eine Priorei, welche zu dieser Abtei gehörte und die an das Gebiet des Grafen Theobald von Champagne grenzte, zum Sammelplatz für die Jugend, die zu seinen Vorlesungen herbeiströmte, ein. Es war das Charakteristische dieser Zeit, daß einzelne Männer durch Vorträge und Umgang auf die Anregung und Bildung der Jugend besonders einwirkten, von einzelnen, die hier und dort auftraten, alles ausging, aus ihrer Anziehungskraft die eigentümlichen Schulen und Richtungen sich bildeten. So war Abälard ein solcher Mittelpunkt, und sein Geist strömte auf die ihn umgebende zahlreiche Jugend über. Er selbst sagt darüber in jener Schilderung seiner Unglücksfälle: „Zu diesen Vorlesungen strömte eine so große Schar von Schülern herbei, daß der Raum alle zu beherbergen, und das Land sie zu ernähren nicht hinreichte“ *).

*) Abaelardi opp., Paris 1616, p. 19: Ad quas quidem tanta scholarium multitudo confluxit, ut nec locus hospitiis, nec terra sufficeret alimentis.

Die Richtung, welche er in seinen Vorlesungen verfolgte, muß im Kampf mit anderen Richtungen seiner Zeit, mit der vorherrschend gemütlichen, mystischen und der kirchlichen aufgetreten sein. Davon zeugt das Werk, in welchem er nachher das in seinen Vorlesungen Vorgetragene weiter entwickelte. Gewiß fehlte es auch in seinen Vorlesungen nicht an Spuren der persönlichen Gereiztheit im Kampf mit den Widersachern, die seine Rechtgläubigkeit verdächtigten.

Zu dem Wichtigsten, was die Lebensfragen seiner Zeit betrifft, gehören Abälards Ideen über das Verhältnis des Glaubens zum Wissen, der Wissenschaft zur Religion. Wir wollen diese zusammenstellen, wie sie Abälard in seinem Werk der introductio in theologiam, das er auf den Wunsch seiner Zuhörer verfaßte, entwickelt hat. „Es giebt viele Menschen“ — sagt er — „welche die Glaubenslehren auf eine verständliche Weise auseinanderzusetzen nicht vermögend, Trost für ihre Unwissenheit darin suchen, daß sie die Glaubensglut hoch preisen, welche ohne Einsicht glaubt und früher annimmt, als sie sieht, was der Gegenstand des Glaubens sei, als sie erkennt, ob es anzunehmen sei, und nach Vermögen geprüft hat. Dürfe man aber den Glauben nicht nach Gründen prüfen, so folge daraus, daß man Wahres und Falsches ohne Unterschied annehmen müsse. Wer nach thätigem Forschen das Göttliche erkenne, gelange zu einem festen Glauben. Wenngleich dieser erste Anfang des Glaubens etwas Menschliches sei, und nichts Verdienstliches, so sei darum doch diese erste Stufe nicht unnütz. Wenn der Mensch durch seine Kräfte diesen ersten Schritt gethan und die Zweifel niedergeschlagen habe, komme die göttliche Liebe hinzu und verleihe dem Menschen, was er durch sein Forschen nicht erhalten gekonnt, und was ihm noch gefehlt habe. Manche vorher Ungläubige seien durch Wunder zu glauben

bewogen worden. Leichtfertige Menschen glaubten schnell, ihr Glaube habe aber auch keine Festigkeit. Menschliche Künste und Wissenschaften, als eine Frucht der von Gott dem Menschen verliehenen Kräfte, seien Gottes Gaben und daher etwas Gutes. Gott, der selbst das Böse zum Guten gebrauche, habe gewiß seine guten Gaben zu einem guten Gebrauche bestimmt. Wenn der Apostel Paulus gegen menschliche Weisheit rede, so rede er nur gegen den Mißbrauch, und könnte diesen nicht tadeln, wenn es nicht auch einen guten Gebrauch gäbe. Menschliche Wissenschaft könne zwar keine Frömmigkeit und Heiligkeit, kein Verdienst vor Gott verleihen, was nur durch den Glauben und die Gnade Gottes erlangt werde; aber der Geist könne dadurch nach und nach vorbereitet und fähig werden, nach der Bekehrung die Gaben der höheren Weisheit zu erhalten; denn die heiligen Männer hätten in göttlicher Wissenschaft mehr durch ihr vorhergegangenes wissenschaftliches Streben, als durch Frömmigkeit erlangt. Obgleich an Verdienst vor Gott Paulus dem Petrus, Augustinus dem Martinus nicht vorangehe, so hätten doch Paulus und Augustinus eine desto größere Gnade der Wissenschaft nach ihrer Bekehrung erlangt, weil sie sich vorher durch menschliche Kunst und Wissenschaft ausgezeichnet." Abälard wußte auch die vielfachen Parabeln, deren sich Christus bedient, und die bildliche Sprache der heiligen Schrift sinnreich für seinen Zweck zu benutzen. Er sah darin eine Hinweisung vom Natürlichen zum Göttlichen, einen Beweis von dem harmonischen Zusammenhange zwischen beiden. So drückt er sich aus in seiner Einleitung in die Theologie: „Gott hat so große Freude an seiner Schöpfung, daß er sich häufig vielmehr durch die Natur seiner Geschöpfe will abbilden, als durch die von uns erfundenen Worte sich darstellen lassen, so daß er mehr an der Analogie der Natur,

als an der eigentlichen Bedeutung unserer Worte Freude hat, so daß die heilige Schrift die aus der Natur der Dinge genommenen Bilder gern statt Worte gebraucht*)." Dieses dient ihm zur Verteidigung seines Rechts, durch von ihm selbst erfundene oder aus den Schriften der Philosophen hergenommene Analogieen zur göttlichen Wahrheit hinzuführen**).

Welche Aussaat von inhaltreichen Ideen, die für eine neue Gestaltung der Theologie höchst wichtig hätte werden können, erkennen wir in dem Angeführten. Im Gegensatz mit einem schroffen Supernaturalismus das Streben, Übernatürliches und Natürliches, Vernünftiges und Übervernünftiges zu einem harmonischen Ganzen zu verbinden, alle Bildung zu dem Göttlichen hinzuleiten und durch dasselbe zu verklären, die Wissenschaften, jede nach ihrem eigentümlichen Gesetz, im Dienste der höheren Wahrheit zu gebrauchen. Ferner in dem, was Abälard von dem Verhältnisse des Glaubens zur wissenschaftlichen Bildung sagt, liegt die Unterscheidung zwischen dem Glauben als Inhalt des unmittelbaren religiösen Bewußtseins und der anderswoher zu nehmenden begrifflichen Vermittelung und Gestaltung. Es würde dies weiter entwickelt zur Unterscheidung der verschiedenen

*) Introduct. ad theol., lib. II, 2; l. c., p. 1054: In tantum vero in ipsa factura delectatur Deus, ut frequenter ipsis rerum naturis quas creavit, se figurari magis quam verbis nostris, quae nos confinximus aut invenimus, exprimi velit, ut magis ipsa rerum similitudine, quam verborum nostrorum gaudeat proprietate, ut ad eloquentiae venustatem ipsis rerum naturis, juxta aliquam similitudinem, pro verbis scriptura malit uti, quam propriae locutionis integritatem sequi.

**) L. c.: Nemo itaque me culpare praesumat, si ad propositum nostrum ostendendum, aliquas vel ex nobis vel ex philosophis similitudines induxero, quibus facilius aperire, quod desidero, possim.

Faktoren bei der Dogmenbildung, zur richtigeren Beurteilung des Gewichts dogmatischer Streitfragen geführt haben. Und wenn Abälard den Paulus und Petrus auf die bemerkte Weise unterscheidet, so zeugt dies von dem Bewußtsein, daß bei der Beseelung durch den heiligen Geist unterschieden werden müsse, was von dem Gemeinsamen dieser Beseelung und was von der Verschiedenheit der beseelten menschlichen Eigentümlichkeiten herrührt. Dies mußte zu einem anderen Inspirationsbegriff als dem gewöhnlichen hinführen. Es lag darin die Unterscheidung des Göttlichen und Menschlichen bei der Inspiration. Eine andere Ansicht von der Bibel als der eines einförmigen dogmatischen Kodex, eine Spur, die zur Unterscheidung der verschiedenen eigentümlichen Lehrtypen in der Bibel hinführte. Wir werden nachher sehen, wie Abälard wirklich in seiner Auffassung des Inspirationsbegriffs von der herrschenden Richtung dieser Jahrhunderte abgewichen ist.

Was Abälard von dem Glauben als göttlicher Thatsache, der fides divina, oder, wie man damals sagte, die ein meritum vor Gott hat, aussagt, über das Verhältnis dieses Glaubens zur ratio, die sich ihm hingebend den Inhalt desselben entwickeln solle, dies alles hätte auch ein Anselm unterschreiben können, dies war es noch nicht, was seinem Zeitalter anstößig sein mußte, mit der herrschenden Richtung desselben in Streit war; wenn auch wohl in der weiteren Anwendung jener Grundsätze Abälard geneigt war, über das Maß hinauszugehen, in welchem ein Anselm vermöge seines inneren Einklanges mit der Kirchenlehre und dem kirchlichen Geist stehen blieb. Abälards nicht so von dem inneren Einklang mit dem kirchlichen Geist getragene, nicht so demütige Vernunft konnte wohl über dieses Maß im einzelnen hinausgehen und dürfte noch mehr darüber hinausgegangen sein, wenn er hätte dazu kommen können,

alle hingeworfenen Ideen und Prinzipien konsequent zu entwickeln. Er war im ganzen fern von jener demütigen Anerkennung der Schranken der Vernunft, die wir bei Anselm finden, wenngleich er in einzelnem der Vernunft im Gehorsam des Glaubens große Verleugnung zumutete, auch hier mit sich selbst im Streit. Er war nicht geneigt, die Trinitätslehre als ein Mysterium anzuerkennen, in welchem für die Vernunft noch manches Dunkel übrig bleibt. „Wer da meint“ — sagt er — „daß das, was von der Dreieinigkeit gelehrt werde, in diesem Leben nicht begriffen werden könne, der fällt gewiß in jenen Irrtum des Häretikers Montanus und muß annehmen, daß die heiligen Schriftsteller bewußtlos schreibend, selbst nicht verstanden hätten, was sie lehrten*).“ So stellte Abälard, indem er freilich solche bestritt, die auch Anselm bestritten haben würde, solche, welche jedes Streben nach einem intelligere des Mysteriums zurückwiesen, doch auf eine ihm eigentümliche Weise die Sache auf die Spitze.

Aber was eigentlich den Gegensatz zwischen Abälards eigentümlicher Richtung und dem herrschenden religiösen Geist seiner Zeit begründete, das war die Frage darüber, wie man zum Glauben gelange. Hier konnte Abälard mit dem kindlichen Glauben seiner Zeit nicht übereinstimmen. Wie er selbst von mancherlei Zweifeln bewegt worden, die sich in seiner Seele durchkreuzten, so stellt er das Prinzip auf, daß man durch Zweifeln zum Glauben kommen müsse, der Zweifel ein notwendiger Durchgangspunkt der zum Glauben führenden Forschung sei. Es war ja das Lieblingswort,

---

*) Indrod. in theolog. opp., p. 1061: Quisquis etiam in hac vita, ea quae dc trinitate dicuntur, non posse intelligi arbitratur, profecto in illum Montani haeretici labitur errorem.

auf das er sich berief, Sirach 19, 4: „Wer bald glaubt, der ist leichtfertig.“ Besonders aber müssen wir hier als Beleg anführen die wichtige Stelle aus seinem weiter unten genauer zu beschreibenden Buche über die Gegensätze unter den Kirchenvätern*), wo er auf Worte des Aristoteles in den Kategorieen**) sich berufend, behauptet, daß man über alles gezweifelt haben müsse, um in der Erforschung der Wahrheit weiter fortzuschreiten. Dies will er durch das Ansehen Christi unterstützen, indem er freilich den Sinn seiner Worte auf merkwürdige Weise verkennt, ein ganz anderes Suchen bezeichnet, als das, welches Christus meinte, welches ja nicht das Suchen des zweifelnden Verstandes ist, sondern das Verlangen des heilsbegierigen Herzens, die Worte Christi: „Suchet, so werdet ihr finden, klopfet an, so wird euch aufgethan“ ***).

Abälard setzte aber voraus, daß es auch zu seiner Zeit viele gäbe, welche, in Verweltlichung versunken, für den

*) Sic et Non., ed. Cousin.

**) § 7, ed. Becker I, p. 8.

***) L. c., p. 16: Haec quippe prima sapientiae clavis definitur: assidua scilicet seu frequens interrogatio; ad quam quidem toto desiderio arripiendam philosophus ille omnium perspicacissimus Aristoteles in praedicamento ad aliquid, studiosos adhortatur dicens: „Fortasse autem difficile est de hujusmodi rebus confidenter declarare nisi pertractatae sint saepe. Dubitare autem de singulis non erit inutile.“ Dubitando enim ad inquisitionem venimus; inquirendo veritatem percipimus; juxta quod et veritas ipsa: „Quaerite, inquit, et invenietis, pulsate et aperietur vobis.“ Quae nos etiam proprio exemplo moraliter instruens, circa duodecimum aetatis annum sedens et interrogans in medio doctorum inveniri voluit, potius discipuli nobis formam per interrogationem exhibens quam magistri per praedicationem, cum sit tamen in ipsa Dei plena ac perfecta sapientia.

Glauben als göttliche Thatsache, der die Richtung zum Göttlichen als Anschließungspunkt verlange, keinen Raum in sich übrig ließen, deren dem Sinnlichen hingegebene natürliche Vernunft gegen die Geheimnisse des Glaubens sich auflehnen müsse, und für diese sollte die Vermittlung durch Gründe der natürlichen Vernunft dienen, um ihnen von ihrem eigenen Standpunkte aus die Dinge des Glaubens nahe zu bringen. Er meint diese Methode gebrauchen zu müssen „gegen diejenigen, welche sich rühmten, mit menschlichen Gründen den Glauben anzugreifen, und die allein um menschliche Gründe sich bekümmerten, welche sie allein kennten, und die leicht viele Anhänger fänden, da fast alle fleischlich Gesinnte wären und wenige geistlich gesinnt" *). Merkwürdig sind diese Worte Abälards, da wir, wenn wir ihm trauen dürfen, daraus ersehen, daß in dieser Zeit, wo das supernaturalistische Element in dem kirchlichen Leben so sehr vorwaltete, der kirchliche Glaube, wenn auch mit Aberglauben vermischt, so sehr vorzuherrschen schien, es doch viele gegeben haben müßte, bei welchen der Zwiespalt zwischen der natürlichen Vernunft und dem, was die Kirche lehrte, hervorgebrochen wäre. Oder sollen wir annehmen, daß Abälard zu seiner Verteidigung etwas aus der Luft gegriffen oder wenigstens übertrieben hätte? Aber das erste ist doch nicht wahrscheinlich, und es fragt sich, ob wir das zweite vorauszusetzen berechtigt sind. Abälard kann auch vermöge seines eigentümlichen Standpunktes, nach welchem er die Frömmigkeit seiner Zeit nicht so günstig zu beurteilen geneigt, sie von manchen Seiten vorurteilsfreier zu betrachten fähig war,

*) Introd. ad theol., p. 1047: Adversus eos qui humanis rationibus fidem se impugnare gloriantur, nec nisi humanas curant rationes quas noverunt, multosque facile assentatores inveniunt, cum fere omnes animales sint homines, ac paucissimi spirituales.

Bemerkungen gemacht haben, welche andern, von dieser Seite Befangeneren, entgingen. Er kann, wo andere durch den Schein sich täuschen ließen, die bei einem toten Glauben zugrunde liegenden oder sich zu regen beginnenden Zweifel bemerkt haben. Wo nicht ein geistliches Leben, von lebendigem Glauben ausgehend, vorhanden ist, die Rechtgläubigkeit nur etwas durch Überlieferung Mitgeteiltes, von außen her Angeheftetes ist, wird es an der Reaktion des weltlichen Sinnes der natürlichen Vernunft gegen das, was nur mit göttlichem Sinn erfaßt, in göttlichem Licht verstanden, mit verklärtem Auge des Geistes geschaut werden kann, nicht fehlen. Der tote Glaube bei sinnlicher Roheit kann in seinem Schoße Zweifel und Unglauben bergen. Einen solchen Übergang von der Roheit bei totem Glauben zu ausgesprochenem Unglauben finden wir bei jenem Grafen Johann von Soissons, einem brutalen Menschen, der zur Feier des heiligen Abendmahls, zur Beichte kam, an den Festen die Kirchen besuchte und doch die Lästerungen nachsprach, die er aus dem Munde der Juden, mit denen er im vertrauten Umgang lebte, vernommen hatte, die Geburt Christi von der Jungfrau in Zweifel zog, der, als er einen Geistlichen aufgefordert, ihm über die Bedeutung des Osterfestes etwas zu sagen, und als dieser von dem Leiden und der Auferstehung Christi sprach, dies für Fabel und Wind erklärte*). Von solchem toten Glauben bei sinnlicher Roheit war in diesem Zeitalter gewiß viel vorhanden; es konnte bei demselben in manchen Fällen nur das Interesse an der

---

*) Guiberti Novigentensis de vita sua, lib. III, cap. 15 opp. ed. d'Achery 1651, p. 518, und ejusd. tractat. de incarnat. adv. Jud., lib. I, cap. 1, p. 264. [Vgl. Reuter, Geschichte der Aufklärung I, 168. D. H.]

Sache, um dem Zweifel Raum zu geben, fehlen, und wenn größtenteils der Aberglaube daraus hervorging, konnte es doch auch durch eine etwas andere Wendung in Unglauben umschlagen. Wichtig ist es in dieser Hinsicht, mit den Worten Abälards die Worte eines Zeitgenossen, der seiner Zeit näher stand, aber echte Frömmigkeit und Scheinfrömmigkeit wohl zu unterscheiden wußte, des Hugo a St. Viktore zu vergleichen. Er bezeichnet solche Menschen, bei denen „glauben“ so viel ist, als dem Glauben nur nicht widersprechen, welche vielmehr nach der Gewohnheit des Lebens, als vermöge der Kraft des Glaubens Gläubige genannt werden. „Denn allein auf das Vergängliche gerichtet, erheben sie nie die Seele, um an das Zukünftige zu denken, und obgleich sie an den Sakramenten mit den übrigen Gläubigen teilnehmen, denken sie doch nicht daran, warum einer ein Christ sei, oder was die Hoffnung des Christen in Beziehung auf die zukünftigen Güter sei. Obgleich diese dem Namen nach Gläubige heißen, so sind sie der Sache und der Wahrheit nach fern vom Glauben. Doch werden solche zuweilen von der göttlichen Gnade heimgesucht und zur Selbstbetrachtung angeregt, daß sie danach forschen, warum der Mensch geboren sei, ob ein anderes Leben nach diesem folge, ob den Frommen Belohnungen, den Lasterhaften Strafen vorbehalten seien. Indem ein Nachdenken über diese Dinge bei ihnen erwacht, wird ihr Gewissen von großem Schrecken ergriffen wegen der Ungewißheit des sterblichen Lebens“ *). Er schildert dann, wie ein solcher durch die Gegensätze unter den religiösen Überzeugungen der Menschen in Ungewißheit gesetzt wird, und er sagt: „In allem diesem schwankt die

---

*) Hugo a S. Vict. de sacram. fidei, lib. I, pars 10, cap. 4; ed. Venet. 1588, vol. III, 257.

Seele hin und her, und wenn sie nicht durch Frömmigkeit in dem Überlieferten festgehalten würde, würde sie vielleicht die Wahrheit wegwerfen und dem Falschen folgen" *). Er bezeichnet hier also einen solchen Standpunkt des toten Glaubens bei weltlichem Sinn, wo man nur aus Gewöhnung das Überlieferte festhält, noch nicht genug Interesse für dasselbe hat, um es zu bezweifeln. Genußsucht und toter Glaube gehen parallel neben einander her. Dann bezeichnet er den erwachenden Zweifel selbst in Beziehung auf die allgemeinsten Gegenstände des religiösen Glaubens, mit denen sich der Mensch noch gar nicht beschäftigt hat, als einen Übergangspunkt zu einem besseren Zustand. Der Mensch kann an allem irre werden, aber es kann auch dieses Schwanken, wie es Hugo a St. Viktore hier im Sinne hat, ein Mittel werden, wodurch die Gnade ein ernstes Suchen in dem Menschen erweckt und ihn vom toten Glauben zu dem lebendigen führt. Sowie die letzteren Fälle stattfanden, konnten nun aber auch andere stattfinden, wo einer in den Zweifeln hängen blieb. Wir sehen also aus dieser Beobachtung Hugos, daß Zweifel, wie sie Abälard bezeichnet, allerdings aus dem toten Glauben vieler hervorgehen konnten. Nun konnte dies oft bei dem Standpunkte sinnlicher Roheit der Fall sein, ohne höhere Bildung, wie dies Hugo im Sinne hat, und bei solchen mußten vielmehr Reaktionen des Lebens, wodurch das Gemüt tief erschüttert wurde, religiöse Eindrücke, als intellektuelle Vermittlungen, wie Abälard meinte, einwirken, um die Auflehnung der natürlichen Vernunft gegen das Göttliche zu besiegen. Bedenken wir aber, wie in dieser Zeit auch eine einseitige dialektische, intellektualistische Rich-

---

*) Et in his omnibus mens fluctuat: et nisi pietate in suo teneretur, fortassis abjecta veritate falsitatem sequeretur. L. c.

tung, die unabhängig von dem religiösen Leben sich entwickelte, angeregt war, so konnte diese wohl von dem toten Glauben zu einer skeptischen Richtung hinführen. Wir denken an das Beispiel jenes frommen Bischofs Moritz von Paris im Anfange des dreizehnten Jahrhunderts, der auf seinen Leichnam, welcher auf dem Paradebett ausgestellt war, einen von ihm geschriebenen Zettel legen ließ, worin er seinen Glauben an ein ewiges Leben und eine Auferstehung nachdrücklich aussprach, als ein Zeugnis gegen diejenigen unter den Gebildeten, die dies bezweifelten*).

Da in dieser Zeit ein freier Forschungsgeist sich zu regen begann, der sich nicht immer durch die Schranken der kirchlichen Autorität zurückhalten ließ, konnte das unbefangene Nachdenken, Forschen in der Schrift manche Zweifel hervorrufen, welche durch die herrschenden dogmatischen Theorieen bei den Wahrheitsuchenden nicht erledigt werden konnten, und das frei sich bewegende wissenschaftliche Interesse konnte mit dem religiösen in Widerstreit geraten; es konnte schon im einzelnen hervortreten, was in weit späterer Zeit eine allgemeinere und größere Bewegung hervorrufen mußte. So ist es ein merkwürdiges Beispiel, daß einige Mönche der Cluniacenser Kongregation irre dadurch gemacht wurden, daß sie zu bemerken glaubten, daß Christus in den Evangelien sich nirgends offenbar als Gott bezeichnet habe. Sie scheuten sich, ihre Zweifel vor dem ehrwürdigen Abt Peter von Clugny merken zu lassen; dieser mußte sie durch einen andern erfahren. Und wenngleich er sich dadurch nicht zum

*) Rigord. de gestis Philippi ad annum 1196: Credo — so lautete der Zettel — quod redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra resurrecturus sum, et in carne mea videbo salvatorem meum, quem visurus sum ego et non alius et oculi mei conspecturi sunt. Reposita est haec spes mea in sinu meo.

Argwohn gegen jene Mönche verleiten ließ, erkannte er doch mit seiner Weisheit, welche Gefahr ihrem Glauben drohen konnte durch eine solche Versuchung, wenn die ihnen aufgefallene Schwierigkeit nicht ihre rechte Lösung fand. „Weil“ — sagt er*) — „einmal eine Sache, welche mehr als alles für unser Heil notwendig, zur Sprache gekommen, so scheint es mir billig zu sein, zu entwickeln, was ich darüber denke, damit nicht, wenn dieses Vernommene unbeachtet bliebe, ein Zweifel deshalb in manchen Gemütern, wie zu geschehen pflegt, entstände. Es wäre besser gewesen, daß die Sache ganz mit Stillschweigen übergangen worden, als daß, da sie einmal zur Sprache gekommen, sie in keine weitere Untersuchung gezogen würde.“ Es müsse — sagt er**) — die Gottheit Christi desto gewisser erkannt, diese Lehre desto mehr festgehalten werden, je mehr der Feind sie fürchte, sie verfolge, je mehr er sie den Gläubigen immer zu entreißen suche. Es weiß derselbe gar wohl, daß das Heil des Menschen nur auf Christus ruhe; auf seiner Gottheit, von welcher das Heil ausgeht, seiner Menschheit, durch welche es zustande kommt. Daher bekümmert er sich nicht darum, wie viel Hohes die Menschen von Christus denken mögen, wenn sie ihn nur nicht für den wahren Sohn Gottes und Gott halten. So erkannte der weise und liebevolle Abt Peter, wie leicht ein solcher in der Seele sich einnistender Zweifel, wenn er nicht durch die entgegengehaltene Wahrheit überwunden werde, immer weiter führen und den Grund des Glaubens endlich erschüttern könne.

Für solche nun, bei welchen aus jenem intellektuellen

---

*) Petri Venerab. ep. ad Petrum de Sancto Joanne in bibliotheca Cluniac. ed. Quercetanus, p. 966.

**) L. c., p. 967—968.

Element derartige Zweifel hervorgingen, und die durch einen schroffen Supernaturalismus zurückgestoßen wurden, die in einen Zwiespalt zwischen Vernunft und Glauben geraten waren, konnte es wohl einer solchen Vermittelung, wie Abälard meint, bedürfen, den Einklang zwischen dem Übernatürlichen und Natürlichen sie erkennen zu lehren. Es konnte dies für sie eine der Vorbereitungsstufen zu dem Glauben werden, wenn auch der Glaube bei ihnen nicht so erzeugt werden konnte. Vermöge der verwandten Elemente in seinem eigenen Geiste konnte Abälard die Erscheinungen eines solchen hervorbrechenden Zwiespalts zwischen der Vernunft und der Kirchenlehre erkennen, wo andere, in ihrer eignen Glaubenslehre sicher, solche Symptome übersahen und meinten, daß zur Widerlegung aller Irrlehren schon genug geschehen sei. Merkwürdig sind in dieser Beziehung Abälards Worte, wenn er sagt: „Mögen darauf achten diejenigen, welche meinen, daß man über den Glauben nicht mehr zu schreiben brauche, als ob sie selbst die Gewissen und den Glauben aller erforscht hätten, da doch, wie man sagt, tausend Häresieen in dieser Zeit aufkeimen" *).

Wenngleich übrigens Abälard so heftig und nachdrücklich gegen diejenigen sprach, welche eine absolute Unbegreiflichkeit der göttlichen Mysterien für das gegenwärtige Dasein behaupten, so war er doch fern von dem anmaßenden Intellektualismus, der, indem er der Vernunft ein dem Wesen Gottes und der göttlichen Dinge adäquates, absolutes Erkennen zueignet, den Unterschied zwischen dem Diesseitigen und Jenseitigen aufheben will und keinen Raum für die Sehnsucht nach einem ewigen Leben des Geistes und einem demselben entsprechenden Schauen übrig läßt. Abälard behauptet aus-

---

*) Theolog. Christian., lib. IV, Martene et Durand thes. nov. anecdot. V, 1315.

drücklich, daß das begriffliche Verständnis, welches dem irdischen Dasein angehört, etwas ganz anderes sei, als die unmittelbare Anschauung, welche dem Standpunkte des ewigen Lebens vorbehalten sei. Er verteidigt sich gegen diejenigen, welche ihn beschuldigten, dieses Leben schon dem ewigen gleichzusetzen, wenn er ein Verständnis der Dreieinigkeitslehre als in diesem Leben möglich setze, denn dieses sei ja eben jenem vollkommenen Dasein vorbehalten; wie sie dies in jenen Worten Christi in dem hohenpriesterlichen Gebet zu finden glaubten: „Das ist das ewige Leben, daß sie dich, daß du allein wahrer Gott bist, und den du gesandt hast, Jesum Christum, erkennen“, und jenes andere Wort: „Ich werde mich ihnen offenbaren“. Es ist merkwürdig, aus diesen Worten zu ersehen, wie Abälards Gegner, indem sie ihn beschuldigten, den Unterschied zwischen diesem Leben und dem ewigen zu verwischen, selbst in die entgegengesetzte Verirrung verfielen, dieses Leben und das ewige mehr von einander zu trennen, als es der christliche Standpunkt zuließ. Denn alle jene Worte beziehen sich ja offenbar auf das, was schon in diesem Leben vermöge des Glaubens an Christus da, wo dieser vorhanden ist, sich verwirklicht; und es ist das größte Verkennen der Idee vom ewigen Leben bei Johannes, sowie des Wesens der Gemeinschaft mit Christus, wenn man diese Stellen nur auf ein jenseitiges Leben beziehen will. Aber Abälard deckte diesen Irrtum nicht auf, ging von der Voraussetzung aus, als ob sie recht hätten, und hielt ihnen nur den Unterschied zwischen unmittelbarer Anschauung und begrifflichem Verständnis, cognoscere und intelligere entgegen. „Aber“ — sagt er gegen sie — „gewiß ist etwas anderes das Glauben oder Verstehen, und das Erkennen oder Sich-offenbaren.“ Er hält also hier das, was in jener zweiten johanneischen

Stelle von einem Sich-offenbaren Gottes in den Gläubigen gesagt worden, als wenn sich dieses auf die dem ewigen Leben vorbehaltene Offenbarung des der Anschauung gegenwärtigen Wesens Gottes beziehe, mit jener anderen, gleichfalls auf den Standpunkt des ewigen Lebens bezogenen Stelle von der Erkenntnis Gottes zusammen*). „Der Glaube“ — sagt er, an Hebr. 11 sich anschließend — „ist ein Dafürhalten von dem, was noch nicht erschienen ist, — ein der Anschauung noch nicht Gegenwärtiges“ — meint er — „die Erkenntnis aber die Erfahrung der Dinge selbst durch ihre unmittelbare Gegenwart.“ Die Vermittelung durch begriffliches Verständnis kann also nach Abälards Auffassung, wenn auch das Höchste für die Vernunft im irdischen Dasein, doch was die unmittelbare Anschauung im ewigen Leben geben wird, nimmer erreichen**). Und indem er also dies Verständnis nicht als ein dem Wesen der Dinge adäquates betrachtete, konnte er daher in Beziehung auf die Dreieinigkeitslehre sagen: „Wir verheißen nicht die Wahrheit darüber zu lehren, wie wir glauben, daß weder wir noch irgendein Sterblicher dazu befähigt sei, sondern wir wollten nur etwas vortragen, was wahrscheinlich wäre, der menschlichen Vernunft näher käme und mit dem heiligen Glauben nicht in Widerspruch stünde***).“

Abälard war fern von einem Gott begreifen zu können

*) Sed profecto aliud est intelligere seu credere, aliud cognoscere seu manifestare. Introd. ad theol., p. 1061.

**) Fides quippe dicitur existimatio non apparentium, cognitio vero ipsarum rerum experientia per ipsam earum praesentiam L. c.

***) De quo quidem nos docere veritatem non promittimus, ad quam neque nos neque mortalium aliquem sufficere credimus: sed saltem aliquid verisimile atque humanae rationi vicinum, nec sacrae fidei contrarium proponere libet. L. c., p. 1047.

meinenden Dogmatismus. Er erkannte, daß das Wesen Gottes über die Kategorieen der Dialektik und über die Formen und Worte der menschlichen Sprache erhaben sei, daß es hier keine dem Wesen Gottes adäquate Bezeichnung geben könne. Er berief sich darauf, daß das Verbum, ein Hauptteil der menschlichen Sprache, von den zeitlichen Verhältnissen unzertrennlich sei, die doch auf Gott nicht angewandt werden können. Das Wesen Gottes, sagt er, macht die Regeln der Dialektik zunichte. Er wollte die Anwendung des Begriffes Substanz auf Gott nicht gelten lassen und konnte sich so jener allen Anthropopathismus mit übertriebener Scheu meidenden negativen Auffassung der Gottesidee, wie bei einem Skotus Erigena, wodurch ein prädikatloses Absolutes an die Stelle der Idee von einem lebendigen Gott gesetzt wurde, zuneigen. Doch wollte er nur dieses sagen, daß der Begriff Substanz auf Gott nicht in dem Sinne wie auf alles Kreatürliche angewandt werden könne, und schrieb hingegen Gott das höchste Sein, das allein wahre Sein zu, insofern es nämlich das unbedingte Sein, Grund alles andern Daseins sei*).

Doch, wenngleich Abälard diese Schranken der begrifflichen Entwickelung in der Lehre von dem Wesen Gottes erkannte, betrachtete er es als die höchste Aufgabe der Ver-

*) Introd., l. c., p. 1073—1074: Unde manifestum est, Deum abusive vocari substantiam, ut nomine usitatiori intelligatur essentia, quae vere ac proprie dicitur, ita ut fortasse Deum solam dici oporteat essentiam . . . Quod etiam omnis haec locutio ad creaturarum status maxime accommodata sit, ex ea praecipue parte orationis apparet, sine qua nulla dicitur constare perfectio orationis, ex ea scilicet quae verbum appellatur. . . . Quid etiam mirum si in se ipso Deus philosophorum infringat regulas aut exempla, quae in factis suis frequenter cassat?

nunft, das ihrer Würde und Bestimmung Entsprechende, sich über die Sinnenwelt zur Gotteserkenntnis zu erheben. Er meinte: nicht die Sinnenwelt und das sinnlich Wahrnehmbare sei das eigentliche Gebiet der Vernunft, sondern vielmehr das Übersinnliche; je mehr etwas über die Sinnenwelt erhaben sei, desto mehr komme es der Vernunft zu, dies zu erkennen, und desto mehr müsse sie fähig sein und danach streben, zur Erkenntnis dessen, was das Höchste sei unter dem Übersinnlichen, zur Erkenntnis Gottes, dessen Bild sie darstellt, sich zu erheben. Durch das, was in uns das Höchste, das Gottverwandte ist, müssen wir zu ihm uns emporschwingen. Das Göttliche ist das eigentliche Gebiet der Vernunft. Wenn er auch den Fall setzt, daß Gott zuerst durch äußerliche, sichtbare Zeichen, durch Engel, die er als seine Organe gebrauchte, den Menschen sein unsichtbares Wesen offenbart habe, so scheint ihm doch die gottverwandte, zur Mündigkeit erzogene Vernunft keiner solchen Vermittelung zu bedürfen, um sich selbst zur Betrachtung Gottes als Geist zu erheben. „Wenn wir die Kraft der Vernunft selbst“ — sagt er — „genauer beachten, deren eigentümliches Wesen es mit sich bringt, daß sie über alles Sinnliche sich erhebt und das erforsche, was die Sinne nicht zu erreichen vermögen, so muß gewiß, je höherer Natur eine Sache ist und je mehr sie den Sinnen fern liegt, sie mit desto größerem Recht dem Urteil der Vernunft anheimfallen, und desto mehr muß sie das Streben der Vernunft anregen. Daher auch, da der Mensch vermöge des ihn auszeichnenden Wesens der Vernunft besonders mit dem Bilde Gottes verglichen wird, mußte er auf nichts mehr sie hinzurichten geneigt sein, als zu dem hin, dessen Bild, das heißt ausgeprägte Ähnlichkeit er darin feststellte, und vielleicht muß sie zu nichts mehr geeignet sein, als das zu erkennen, dem sie

selbst am ähnlichsten ist. Denn aus dem Verwandten läßt sich leicht das Verwandte erkennen, und je mehr einer einem anderen ähnlich, desto leichter vermag er aus sich selbst zur Erkenntnis dessen zu gelangen, dem er selbst durch seine Natur näher steht" *).

So betrachtete Abälard nun auch die Dreieinigkeitslehre als eine der Vernunft, wenn sie sich auch dessen nicht bewußt werde, notwendige, in ihrem Wesen gegründete Idee. Von dem Bilde Gottes im menschlichen Geist wollte er sich zu dem Wesen des höchsten Geistes erheben. Und im Grunde war, was er hier sagte, nichts Neues. Eben dahin ging

---

*) Introd. ad theolog. lib. III, c. 1, l. c., p. 1102: Prima igitur sit de ratione credendi unum Deum discussio, et quod unum magis quam plures attineat credi, ubi et prima se ingerit quaestio, an humana etiam ratione divina celsituto indagari potuerit, ac per hanc a creatura sua creator recognosci, an potius ipse Deus signo aliquo sensibili suam ei notitiam primum exhibuerit velut in angelo vel in quocumque ei spiritu primitus apparens, sicut de primis legitur parentibus, quibus in paradiso locutus fuisse perhibetur. Et fortassis ita primo factum est, ut in aliqua scilicet visibili specie invisibilis creator ipse homini se revelaret. Si tamen vim ipsam rationis diligentius attendamus (cujus proprium est omnem transcendere sensum, et ea vestigare quae sensus non valet attingere), profecto quandocumque res subtilioris est naturae, et a sensu remotior, tanto rectius se rationis judicio (die Übersetzung geht davon aus, daß hier ein Zeitwort ausgefallen), et magis in se rationis studium provocare debet. Unde etiam cum per insigne rationis imagini Dei specialiter homo comparatur, in nihil aliud homo pronius eam figere debuerat, quam in ipsum, cujus imaginem, hoc est expressiorem similitudinem per hanc obtinebat, et in nullam fortasse rem percipiendam pronior esse credenda est, quam in eam cujus ipsa amplius adepta sit similitudinem. Facile quippe est ex similibus similia conjici, et quo quisque alteri similior, facilius ex se ipso ad ejus notitiam pertingere valet, cui est ipse per naturam vicinior.

wesentlich das rationale Streben in der Auffassung der Trinitätslehre, welches von Augustin auf die ausgezeichneten dialektischen Theologen dieser Zeit überging, wie dies an dem Beispiel des Anselm von Canterbury sich zeigt. Derselbe drückt sich über das Verhältnis des Geistes zu Gott ähnlich wie Abälard aus: „Wie der vernünftige Geist es allein unter den Geschöpfen ist, der sich zur Erforschung Gottes zu erheben vermag, so ist er es auch allein, durch den er selbst am meisten in dessen Erkenntnis fortschreiten kann. Denn es ist schon bekannt, daß er ihm am nächsten steht durch die Verwandtschaft seines eigentümlichen Wesens. Was ist also offenbarer, als daß der vernünftige Geist, je eifriger er sich selbst erkennen zu lernen strebt, desto wirksamer zur Erkenntnis Gottes emporsteigt, und je mehr er es vernachlässigt, sich selbst zu betrachten, desto mehr von der Betrachtung Gottes herabsinkt. Am passendsten kann also der Geist für sich selbst ein Spiegel genannt werden, in welchem er, sozusagen, das Bild dessen betrachten soll, zu dessen Anschauung er noch nicht zu gelangen vermag. Denn wenn der Geist selbst allein unter allen Geschöpfen seiner selbst gedenken, sich selbst erkennen und sich selbst lieben kann, warum sollte nicht in ihm das wahre Bild des Wesens anerkannt werden, welches durch seiner selbst Gedenken, Erkenntnis und Liebe in der unaussprechlichen Dreieinigkeit besteht" *). So ging auch Anselm hier von der Selbsterkenntnis der Vernunft aus, gleich wie andere nach Augustin die Analogie von dem Sein, Wissen von sich selbst, Wollen oder Lieben geltend machten. Abälard unterschied sich von solchen nur durch die schärfere Art, sich auszusprechen, indem er, was sie als eine Analogie, die von

*) Monologium cap. 66—67.

der Kreatur zu Gott hinleite, hervorhoben, gebrauchte, um in der Dreieinigkeit die der Vernunft unleugbare Idee von Gott als dem höchsten Gut erkennen zu lassen. Daher mußte auch Abälard bei der Entwickelung von der Gotteslehre die Idee von der Dreieinigkeit voranstellen, um daraus alles abzuleiten. Er behauptete, daß dadurch bezeichnet werde das Verhältnis des Seins, Erkennens und Wollens, der Macht, Weisheit und Liebe in dem göttlichen Wesen, die in der Einheit desselben notwendig gegründete Dreiheit. Der ungezeugte Vater bezeichne besonders die göttliche Allmacht, als Grund alles Daseins, die Weisheit setze das Vermögen der Wirksamkeit, also die Allmacht, voraus, der Allmächtige habe von Ewigkeit her in sich den Plan entworfen, den seine Allmacht zur Ausführung bringe; daher die Weisheit dargestellt als von Ewigkeit her erzeugt aus der Allmacht, welche sie voraussetze. Man müsse hier von allen zeitlichen Vorstellungen abstrahieren*), unter der ewigen Zeugung sich keine successive Handlung denken, sondern etwas von Ewigkeit her über alle Zeit in dem göttlichen Wesen Gegründetes, die notwendige Verbindung der Weisheit mit der Allmacht. Der Allmächtige, der vermöge dieser Allmacht alles, was er denke, wirklich zu machen die Kraft habe, der vermöge seiner Weisheit alles so denke, wie es am besten sei, wolle auch nur das durch seine Weisheit für

---

*) Theol. christ., p. 1326: De aeternitate autem generationis quod quaesitum est, utrum videlicet filius semper gignatur, an semper sit genitus, — cum tam gigni semper quam genitum esse, h. e. semper eum ex patre esse, et plenam semper et perfectam in hoc ipso generationem ejus esse, Neque enim secundum temporum distinctionem id accipimus, cum illa videlicet aeterna generatio tempori nullo modo cedat, quae ante tempora quoque sicut nunc perfecta consistebat.

das Beste Erkannte. Das werde ausgedrückt durch das Dogma: vom Vater und Sohn gehe aus der heilige Geist. Das Ausgehen*) bezeichne am treffendsten das Wesen des heiligen Geistes, die göttliche Liebe notwendig verbunden mit Gottes Selbsterkenntnis, weil das Wesen der Liebe Mitteilung sei, weil man durch die Liebe gleichsam von sich selbst ausgehe. Die Liebe Gottes sei ewig in seinem Wesen gegründet, wenngleich die Geschöpfe, als Werke dieser Liebe, auf welche sie sich beziehe, nicht ihrer Natur nach notwendig seien. *

Großes Aufsehn machte Abälards neuer Versuch in der Entwicklung des Begriffs von der göttlichen Allmacht. Es erhellt, wie schwer es ist, bei den Schranken, welche dem menschlichen Denken, der menschlichen Sprache ankleben, hier das Rechte zu finden, zwischen beiden Gefahren, entweder in der Behauptung der absoluten Freiheit Gottes, indem man per eminentiam kreatürliche Unvollkommenheiten auf ihn überträgt, sie einer unendlichen Willkür gleichzusetzen, oder, indem man diesen Abweg vermeiden will, eine Naturnotwendigkeit in Gott zu setzen. Man sieht den Geist Abä-

*) Theol. christ., lib. I, c. 5: Nomine spiritus sancti affectus benignitatis et caritatis exprimitur, eo videlicet quod spiritu oris nostri et anhelitu maxime affectus animi patefiant, cum prae amore suspiramus aut prae laboris vel doloris augustia gemimus; und p. 1085 opp.: Procedere Dei est, esse ad aliquam rem per affectum caritatis quodammodo extendere, ut ei per amorem se jungat. Abälard wollte zeigen, daß der Ausdruck der Zeugung und des Ausgehens ein symbolischer sei: Caritas Dei ex patre et filio procedit heißt so viel als in illis quasi primordium et causam suae existentiae habet, cum ex eo Deus rationaliter velit, quicquid de condendis vel disponendis creaturis instituit, quia et potentiam et sollertiam in his vel condendis vel disponendis plenam obtinet.

lards ringen, um vor diesen Abwegen sich zu bewahren. Besonders aber ist es die erste Gefahr, die er zu vermeiden ucht, und dadurch schien er an die zweite anzustreifen. Es erscheint ihm als eine Beeinträchtigung der Güte und Weisheit Gottes, wenn man sagen wollte, Gott könnte in dem bestimmten Falle anderes, Besseres thun, als er wirklich thut. Denn in jedem Falle sei ja das Handeln Gottes immer das beste. Es könne ja unter bestimmten Bedingungen nur eins das Beste sein, und dieses müsse es sein, was durch das göttliche Handeln zustande komme. Man könne sich also nur so die göttliche Allmacht handelnd denken, um sie in Einklang mit den übrigen göttlichen Eigenschaften aufzufassen. Dadurch verliere der Begriff von der Freiheit Gottes nichts, ebenso wenig, wie wenn man sage, daß Gott nicht anders könne, als heilig, weise, barmherzig sein. Man sei ihm darum nicht weniger für alles Gute Dank schuldig, sondern desto mehr, da das Gute sein Wesen sei. „Es bedarf wohl der Untersuchung," — sagt Abälard — „ob Gott mehreres oder Besseres thun könne, als er thut, oder dasjenige unterlassen, was er thut. Mögen wir dieses bejahen oder verneinen, so werden wir vielleicht vielem Unbequemen und Bedenken erregenden nicht ausweichen können. Denn wenn wir es bejahen, so werden wir gewiß seine Güte sehr beeinträchtigen. Denn es erhellt, daß sie nur das Gute thun kann; wenn sie aber das Gute, wenn sie es thun kann, nicht thut, und einiges zu thun unterläßt, wer sollte ihn nicht eines Mangels an Güte beschuldigen?" *) Und

---

*) Introd. III, 5, p. 1112: Quaerendum arbitror, utrum plura facere passit Deus vel meliora quam faciat, aut ab his etiam quae facit, ullo modo cessare posset, nec ea unquam videlicet faceret: quod sive concedamus, sive negemus, multas fortasse inconvenientium anxietates incurremus. Si enim ponamus ut plura

er führt nachher zur Vergleichung an: „Da seine Güte so groß ist, daß sie ihn freiwillig so zu handeln antreibt, nicht gegen seinen Willen, so ist er desto mehr nach seiner eignen Natur zu lieben und deshalb zu verherrlichen, da diese seine Güte nicht als etwas Zufälliges, sondern wesentlich und unwandelbar ihm einwohnt *).“ Abälard glaubte nur keine Wahlfreiheit in dem Sinne, wie sie auch bei dem Menschen immer mehr wegfällt, je mehr er in der Heiligung fortschreitet, je mehr das Gute in sein Wesen übergeht, je mehr es mit einer sittlichen Notwendigkeit eins wird, Gott zuschreiben zu können. Auch in Beziehung auf den Menschen verwarf er mit den ausgezeichneten dialektischen Theologen seiner Zeit jene pelagianische Definition der Freiheit als einer Wahlfreiheit zwischen dem Guten und Bösen, und er definierte den freien Willen, wenn er auch nicht immer dieser Definition treu blieb, als das Vermögen, ungehindert zu erfüllen, was man vernunftgemäß beschlossen hat **). Welche ernste Angelegenheit es ihm war, alles zu meiden, was die würdigen Ideen von dem Wesen Gottes beinträchtigen könnte, und wie tief er die Schwierigkeiten dabei fühlte, zeigt sich in jenen merkwürdigen Worten, die von der Aufrichtigkeit seines Strebens zeugen: „Weil wir Gottes Ehre in allem

vel pauciora facere possit, vel ab his quae facit cessare, profecto multum summae ejus bonitati derogabimus. Constat quippe eam non nisi bona facere posse; si autem bona cum possit, non faciat, et ab aliquibus quae facienda essent se retrahat, quis eum tanquam aemulum vel iniquum non arguat?

*) L. c., p. 1121: Cum vero ejus tanta sit bonitas atque optima voluntas, ut ad id faciendum non invitum eum, sed spontaneum inclinent, tanto amplius expropria natura diligendus est, atque hinc glorificandus, quanto haec bonitas ejus non ei per accidens, sed substantialiter atque incommutabiliter inest.

**) Libera facultas quidquid e ratione decreverit faciendi.

rein zu erhalten streben, so wollen wir dabei vertrauensvoll seine Hilfe anrufen, daß der, der die Seinigen von Sünden frei macht, uns durch seine Gnade auch aus den Schlingen der Worte, wie den Schlingen der Sünde in Thaten frei machen möge zur Verherrlichung seines Namens, daß wir nicht der Lüge oder der Anmaßung vor ihm schuldig befunden werden, der, Herzen und Nieren prüfend, in allem mehr auf die Gesinnung, als auf das Handeln sieht, und nicht was, sondern in welcher Gesinnung es geschehe." Ein Lieblingswort Abälards *). Die Schwierigkeit, welche Abälards Gegner Hugo a St. Viktore fand, diesen Knoten zu lösen, und die Art, wie er den Abälard bestreitend sich ihm doch nähern mußte, dies ist ein Zeugnis für denselben. Derselbe unterscheidet zwischen dem, was als Gegenstand des göttlichen Willens in der Erscheinung sich darstellt, der voluntas signi, und dem Wollen Gottes an sich, der voluntas beneplaciti. In Beziehung auf das erstere bestreitet er den Abälard nachdrücklich, in Hinsicht auf das zweite sagt er selbst: in dieser Beziehung sei der Wille Gottes eins mit seinem Wesen, er könne in dieser Beziehung nichts anderes, als was er wolle, und könne nichts anderes wollen, als was er wolle; es sei bei ihm dasselbe Wollen und Sein,

*) Theolog. christ., lib. V, in Martene et Durand thes. nov. 1717, p. 1358: Sed quoniam divinum in omnibus integrum honorem servare, et prout possumus magnificare intendimus, ipsius opem super hoc confidenter imploremus, ut qui suos absolvit a peccatis, expediat a verbis, et horum quoque laqueos sicut illorum ad nominis sui laudem sua explicare gratia dignetur, ne nos mendacii vel praesumtionis in eum ab ipso arguamur, qui probator cordis et rerum (wohl zu lesen renum) magis in omnibus intentionem attendit, quam actionem; nec quae fiant, sed quo animo fiant.

und Wollen und Können *). Damit würde aber auch Abälard übereingestimmt haben. Das vermeinte Bedenkliche seiner Behauptung war dadurch nicht gehoben, und vielmehr könnten aus jener Identifizierung von Wollen, Können und Sein bei Gott bedenklichere Folgerungen abgeleitet werden, die zu einem pantheistischen Monismus hinführten, wie ein solcher nicht mit Elementen einer entgegengesetzten Denkweise verschmolzen, sondern zur Konsequenz entwickelt bei dem Amalrich von Bena hervortrat. Aber führte Abälards Behauptung zur Aufhebung des Unterschieds zwischen Möglichem und Wirklichem, zur Leugnung der Kontingenz? Dieses wäre das dem echten Theismus Widerstreitende, die Behauptung eines in Gott gegründeten notwendigen Entwickelungsprozesses, die Leugnung der kreatürlichen Freiheit, jene Lehre, wodurch alles sittliche Interesse gefährdet wird. Aber diese Untersuchung gehört in ein ganz anderes Gebiet, in die Frage von der kreatürlichen Freiheit und dem Ursprunge der Sünde in derselben. Hält man hier den wahren Begriff der formalen Freiheit und die Realität des Bösen fest, so ist auch die Unterscheidung von Wirklichem und Möglichem gegeben. Abälard aber war fern davon, jene Freiheit zu beeinträchtigen.

Da, wie aus dem Gesagten erhellt, Abälard die Lehre von der Dreieinigkeit als eine in dem Wesen der Vernunft gegründete, mit der Auffassung Gottes als des höchsten Gutes notwendig zusammenhangende betrachtete, so führte ihn dies dazu, auch in der vorchristlichen Vernunftentwicklung

---

*) Summa sent. tract. I, 14, opp. III, 193: Sed si de ipsa Dei voluntate loquimur, quae est hoc, quod ipse: nihil potest facere, nisi quod vult: et nihil potest velle, nisi quod vult. Idem enim est velle, quod esse: idem etiam velle, quod posse.

Spuren dieser wenn auch unbewußt und unklar zugrunde liegenden Idee aufzusuchen. Ein solches Streben stimmte wohl überein mit seiner schon bezeichneten Richtung, Übernatürliches und Natürliches, Offenbaruug und Vernunft nicht in schroffem, unvermitteltem Gegensatze aufzufassen, sondern vermittelnde Übergangspunkte aufzusuchen. Diese Idee mußte, konsequent aufgefaßt und durchgeführt, auch auf die Betrachtung der Geschichte angewandt werden. Es mußten in dem Vorchristlichen die allmählichen Übergänge zum Christentum aufgesucht werden. Nicht bloß das Judentum, sondern auch die Philosophie der Griechen mußte im Zusammenhange der Vorbereitung für das Christentum aufgefaßt werden. So konnte durch Abälard die seit so vielen Jahrhunderten zurückgetretene Richtung der Alexandrinischen Schule sich wieder erneuern. Doch auch hier konnte Abälard nicht dazu kommen, wie jene Alexandriner, eine zusammenhängende Totalanschauung sich zu bilden. Es waren nur vereinzelte Ideen, die in ihm aufstiegen, und denen er sich mit einer Liebe, die nicht immer genug von Besonnenheit begleitet war, hingab. Die widerstreitenden Elemente in seinem Geist, der von der einen Seite in den Schranken des kirchlichen Lehrbegriffs befangen war, von der anderen Seite durch neue, demselben entgegengesetzte Ideen angezogen wurde, ließen ihn nicht dazu kommen, die erfaßten Keime einer neuen Auffassung von dem Verhältnisse der früheren Entwickelung der Menschheit zum Christentum organisch und konsequent auszubilden. Es fehlte ihm dabei wie an der genaueren Kenntnis des ganzen Altertums, von dem nur einzelne Bruchstücke ihm bekannt waren, so auch an dem scharf ausgeprägten Bewußtsein von dem eigentümlichen Wesen des Christentums im Gegensatz gegen alles Vorchristliche, um eine solche Betrachtung mit Wahrheit und

Gerechtigkeit durchführen zu können. Je weniger er von seinem intellektualistischen Standpunkte aus die Bedeutung der Dreieinigkeitslehre in ihrem eigentümlich christlichen, von der Beziehung auf die Person Christi unzertrennlichen Sinne recht zu verstehen wußte, je weniger er die Lehren und Aussprüche der alten Philosophen, unter denen ihm die Platoniker als die dem Christentum am meisten verwandten erschienen, der griechischen Sprache unkundig *), aus dem Zusammenhange und der Ursprache kannte, desto leichter konnte er sich durch scheinbare Analogieen, oder durch falsche Berichte Späterer täuschen lassen und mehr sehen, als vorhanden war. Auch das Leben alter Philosophen erschien ihm nach den einzelnen, aus dem Zusammenhange gerissenen Zügen, die aus abgeleiteten Darstellungen zu ihm gelangten, in einer idealisierten Gestalt; und je mehr er mit seiner eigenen Zeit unzufrieden war, desto mehr war er geneigt, das Bild aus der Ferne einseitig verschönernd aufzufassen. Gern stellte er die Sittenstrenge alter Philosophen den Geistlichen und Mönchen seiner Zeit zur Beschämung dar. Auch sonst finden wir, wo das erwachende Studium der Alten zuerst mit Begeisterung ergriffen wurde, Beispiele davon, daß man von antiken Tugenden ein idealisiertes Bild sich machte **). Er meint, die Philosophen seien, wie es schon

---

*) Abälard selbst sagt, daß er von Plato nichts habe lesen können, weil ihm nichts in lateinischer Übersetzung bekannt worden. Dialect. ed. Cousin, p. 205.

**) So sagte man von dem Odo, in der Zeit, als er nur noch mit den weltlichen Wissenschaften sich beschäftigte und die alten Autoren am meisten studierte, daß sein strenges Leben nur Nachahmung der Tugenden der alten Philosophen sei. Eum hanc districtionem non exercere causa religionis, sed potius antiquae philosophiae consuetudinis. D'Achery, specileg. II, 890, ed. 1723.

ihr Name zu erkennen gebe, dem Christentum am meisten verwandt; denn Christus sei ja die Weisheit *). Die Christen sollten nach Abälard, da ihre Lehre von dem göttlichen Logos ausging, die wahren Logiker sein **). Er beruft sich darauf, daß Sokrates zum Ziel der ganzen Philosophie die sittliche Veredlung gesetzt habe. Die göttlichen Dinge, habe er gelehrt, könnten nur mit gereinigter Seele erkannt werden, und deshalb habe er zur Reinigung des Lebens aufgefordert, dmit die Seele, frei von den sie zur Erde herabziehenden Begierden, mit ihrer ursprünglichen Kraft zum Ewigen sich erheben, und damit sie durch die Reinheit der Vernunft das geistige Wesen des unwandelbaren Lichtes, wo die Ursachen alles Geschaffenen auf feste Weise vereinigt sind (die Ideen), erkennen könne. Den Plato führt er als Zeugen dafür an, daß man mit Gebet alles beginnen müsse. Wenn also Paulus sage, die Philosophen hätten ihre bessere Erkenntnis vielmehr ihren eigenen Anstrengungen, als der Hilfe Gottes zu verdanken geglaubt, und deshalb hätten sie es verdient, daß sie gegen die Wahrheit blind gemacht wurden, das sei vielmehr wenigen als vielen zur Last zu legen. Es scheint also, als wenn er den Paulus selbst einer Ungerechtigkeit gegen die Mehrheit der Philosophen zu

*) Nomine quidem, cum nos a vera sophia, hoc est sapientia Dei patris, quae Christus est, christiani dicamur, vere in hoc dicendi philosophi, si vere Christum diligimus. Theol. christ. II, l. c., p. 1210.

**) Wenn auch nicht Worte Abälards, doch im Sinne Abälards gesprochen, in dem von Rheinwald herausgegebenen Dialogus (Berlin 1831), wo der redend eingeführte Philosoph sagt: Ad quae utinam, ut dicis, sic convincere possis, ut ab ipsa, ut dicitis, suprema sapientia, quam graece logon, latine verbum Dei vocatis, vos vere logicos et verborum rationibus exhibeatis esse armatos; p. 49.

beschuldigen geneigt ist *). Auch das, was Paulus Röm. 1 von den Sitten der Heiden hinzufügt, meint er, müsse sich vielmehr auf eine Minorität beziehen. Denn es erhelle ja, daß die Philosophen sehr enthaltsam gelebt und durch ihr Leben und ihre Schriften viele Anregung zur Enthaltsamkeit uns hinterlassen hätten **). Wo er in seiner christlichen Theologie von den Tugenden der alten Griechen und Römer gesprochen hat, stellt er das Beispiel derselben zur Beschämung den Äbten und Fürsten seiner Zeit dar, indem er sagt: „Mögen hierdurch die Äbte unserer Zeit beschämt werden, mögen sie wenigstens durch das Beispiel der Heiden zur Reue angeregt werden, daß sie vor den Augen ihrer Mönche, die von dürftiger Kost sich nähren, ausgesuchte und vielfältige Gerichte unverschämt verzehren. Mögen auch die christlichen Fürsten beachten, mit welchem mutigen Eifer die Heiden das Recht verteidigt haben ***).“ Und nachdem er von dem Cyniker Diogenes gesprochen hat, setzt er hinzu: „Was werden dazu die Mönche unserer Zeit sagen, und die, welche vorgeben, daß sie mit Christus die Welt verachten? Was werden dazu sagen diejenigen, welche, um süßen Wein zu trinken Spezereien zusammenzusuchen sich an-

*) Quod itaque ait apostolus, quosdam philosophorum et gentilium sapientum, hoc quod de Deo vel caeteris intelligebant, sibi potius quam Deo ascripsisse, atque hinc excaecari meruisse, paucis potius quam multis imputandum videtur. Introd. p. 1007.

**) L. c.

***) Theol. christ., p. 1215: Erubescant ad haec hujus temporis abbates quibus summa religionis monasticae cura commissa est, erubescant, inquam, et resipiscant saltem gentilium exemplo commoti, quod in oculis fratrum vilium pulmentorum pabula ruminantium, exquisita fercula ac multiplicia impudenter (wohl nicht imprudenter) devorant. Attendant et christiani principes, quanto fortitudinis zelo justitiam gentis amplexae sint.

gelegen sein lassen, kostbare und glänzende Becher suchen, und mit der gemeinen Kost und dem gewöhnlichen Gerät der Menschen nicht zufrieden sind *)?“ Und an einer andern Stelle sagt er: „Wie halten also die Bischöfe und die Lehrer der christlichen Religion die Dichter nicht fern von dem Staate Gottes, welche Plato doch von dem weltlichen Staate fernhalten wollte? Ja was rufen sie an den großen Festtagen, welche ganz zur Lobpreisung Gottes sollten angewandt werden, Possenreißer, Tänzer, Gaukler, Sänger von unzüchtigen Liedern an ihren Tisch, was belustigen sie sich mit denselben ganze Tage und Nächte und belohnen sie dann durch große Geschenke, welche sie aus den kirchlichen Benefizien, aus den Darbringungen der Armen rauben? Gewiß um sie den bösen Geistern zu opfern.“ Und er sagt dann gleich nachher: „Der Teufel hält es für viel zu wenig, wenn sie dies außerhalb der heiligen Stätten treiben, wenn sie nicht auch diese Schändlichkeiten in die Kirchen selbst einführen.“ Er klagt darüber, daß an die Stelle der christlichen Feste Vigilien der Venus gesetzt werden **). Abälard, ein Gegner der Veräußerlichung in der Religion seiner Zeit, der wohl in manchem Elemente des Jüdischen erkennen konnte, war geneigt, die Moral der Philosophen über die jüdische zu erheben, sie für eine dem Christentum verwandtere zu halten, indem er freilich das Verhältnis des Religiösen und Ethischen zu einander in dem Judentum und Christentum nicht recht zu schätzen, das eigentümliche Prinzip der christlichen Ethik in ihrem Verhältnis zur philosophischen Moral nicht recht zu verstehen wußte. Indem die philosophische Moral von der Liebe des Guten um seiner selbst

*) L. c., p. 1219.

**) L. c., p. 1240.

willen ausgehe, nicht von der Furcht vor Strafen und Hoffnung auf Belohnung, von dem selbstischen Interesse freier sei, schien sie ihm dadurch dem Christentum verwandter. „Auch in Hinsicht des Glaubens und der Hoffnung" — sagt er *) — „und in Hinsicht der Sitten und des tugendhaften Lebens gemäß der Freiheit der Liebe, weil wir zur Gnade berufen sind, nicht nach der jüdischen Knechtschaft aus Furcht der Strafen und Streben nach irdischen Belohnungen, nicht aus dem Verlangen nach dem Ewigen, stimmen gewiß die Philosophen am meisten mit uns überein; denen der Glaube an die Dreieinigkeit offenbart und von denen sie verkündigt worden, und von denen Unsterblichkeit und ewige Vergeltung erwartet worden, um welcher Hoffnung willen sie bereit waren, die Welt ganz zu verachten, allem Irdischen zu entsagen und sich selbst mit schwerem Fasten zu kasteien, indem sie mit uns die Liebe zu Gott als Ziel und Ursache von Allem betrachteten."

Es erhellt hieraus, wie sehr Abälard die christlichen Ideen verdünnte und ihres lebendigen, eigentümlichen Gehaltes beraubte, indem er die Freiheit, zu der die Christen durch die Gnade berufen seien, nur auf die Freiheit von äußerlichen Satzungen und darauf, daß alles von der freien Liebe ausgehen solle, bezog, nicht aber auf die Art, wie diese Liebe in dem Zusammenhange der eigentümlich christlichen Wahrheiten begründet ist. Er trennt, wie dies häufig bei solchen abstrakten Auffassungen geschehen ist, die Frucht von ihrer eigentümlichen Wurzel. Der Begriff der Liebe selbst wird ihm daher ein so abstrakter. Es ist hierbei zu erwähnen, wie Abälard die Liebe zum Guten als Triebfeder in der antiken Moral auf die Liebe zu Gott zurückführt,

*) Theolog., p. 1210.

und diese mit der eigentümlich christlichen identifiziert. So wahr es auch ist, daß aller wahrhaften Liebe zum Guten die Liebe zu Gott, dem Urquell und Urbilde alles Guten, von dem alles Gute ausstrahlt, zum Grunde liege, und daß die ihrer selbst sich bewußt werdende Liebe zum Guten, die auf ihren tieferen Grund zurückgeht, in sich selbst tiefer einkehrt, zur Liebe zu Gott sich verklären muß, so bleibt doch noch immer in Wesen und Wirkung verschieden die abstrakte Liebe zum Guten, und die Liebe zu einem persönlichen Gott, in dem alles Gute als real angeschaut wird, die allgemeine Liebe zu Gott und die Liebe zu dem in Christo geoffenbarten Gott, die in dem Bewußtsein der erlösenden Liebe Gottes gegründete, von der innigen persönlichen Gemeinschaft mit ihm, dem kindlichen Verhältnis zu ihm ausgehende. Es bleibt daher nur halb wahr, was Abälard von dem Standpunkte seiner verallgemeinernden abstrakten Auffassung sagt: „Wenn man aber meint, dies sei weniger für das Heil, daß die Heiden aus Liebe zur Tugend und nicht vielmehr aus der Liebe zu Gott so gehandelt haben wollen, als ob wir eine Tugend oder ein gutes Werk haben könnten, das nicht auf eine Gott gemäße Weise oder um seinetwillen geschähe: so läßt sich auch dies leicht bei den Philosophen finden, daß sie das höchste Gut, welches Gott ist, sowohl als die wirksame Ursache, wie als das Ziel von allem Guten betrachtet haben, so daß alles Gute aus Liebe zu dem geschehen soll, von dessen Gabe es herrührt" *). Es erhellt,

*) L. c., p. 1206: Quod si id minus videtur esse ad meritum salvationis quod dicitur amore virtutis, et non potius amore Dei, ac si virtutem vel aliquod bonum opus habere possimus, quod non secundum ipsum Deum ac propter ipsum sit: facile est hoc reperiri apud philosophos, quod summum bonum, quod Deus est, omnium tam principium, id est originem ad causam efficientem,

wie Abälard überall zu viel Christliches in die alte Philosophie hineinträgt, und das eigentümlich Christliche in seinem Unterschiede von dem Philosophischen nicht genug geltend macht. So muß ihm denn das Christentum in mancher Hinsicht der philosophischen Moral des Altertums näher zu stehen scheinen, als der mit so vielem Positiven überladenen Moral des Judentums. Und so kann er sich einer Auffassung zuneigen, welche in dem Christentum nur eine Wiederherstellung des schon von den alten Philosophen erkannten Gesetzes der sittlichen Natur sieht, wie er sagt: „Wenn wir die sittlichen Vorschriften des Evangeliums genau untersuchen, so werden wir darin nichts anderes finden, als eine Reformation des natürlichen Sittengesetzes, welchem die Philosophen sicher gefolgt sind; da hingegen das mosaische Gesetz mehr auf zeremoniellen, als sittlichen Gesetzen beruht, und mehr in äußerlicher, als innerlicher Gerechtigkeit reich ist. Das Evangelium aber untersucht genau Tugend und Laster, und wägt, wie auch die Philosophen, alles nach der Gesinnung der Seele ab.“ Daher, — sagt er — da ein so großer Einklang zwischen der christlichen und philosophischen Lehre sich finde, seien einige Platoniker in solche Lästerung verfallen, daß sie unsern Herrn Jesus beschuldigten, alle seine Lehren von Plato empfangen zu haben, als ob jener Philosoph dieselbe Weisheit vorgetragen hätte*). Abä-

---

quam finem, id est finalem causam constituunt, ut omnia, scilicet bona, amore ipsius fiant, cujus ex dono proveniunt.

*) Theol. christ., p. 1211: Si enim diligenter moralia evangelii praecepta consideremus, nihil ea aliud quam reformationem legis naturalis inveniemus, quam secutos esse philosophos constat; cum lex magis figuralibus, quam moralibus nitatur mandatis, et exteriori potius justitia, quam interiori abundet. Evangelium vero virtutes ac vitia diligenter examinat, et secundum animi intentionem omnia, sicut et philosophi, pensat.

lard zeigt nun aber nicht und konnte dies von seinem Standpunkte nicht zeigen, wodurch sich alles Verwandte in der Lehre Christi doch von dem bei den Philosophen Gegebenen unterscheide. Der Philosoph und der Theolog spielten bei ihm immer in einander über, ohne daß er sich des Unterschiedes beider Standpunkte bewußt wurde. Und dies konnte nicht anders sein in der Zeit, wo alle Wissenschaft in der äußerlichen Abhängigkeit von der Kirche sich befand, die Philosophie nur als Magd der Theologie auftreten konnte. Da mußte entweder der Fall sein, daß der theologische Standpunkt in den philosophischen, oder dieser in jenen hineingelegt wurde. Das erstere, das Gewöhnlichere in jener Zeit; das zweite, was bei Abälard charakteristisch ist. Merkwürdig ist es auch, wie Abälard die Geschichte der Ausbreitung des Christentums, die er auch freilich nicht genau genug kannte und kennen konnte in seiner unhistorischen Zeit, zum Beleg für seine Behauptung von der größeren Verwandtschaft der antiken Philosophie mit dem Christentum anführt. „Daher ist leichter“ — sagt er — „von den Philosophen, als von den Juden die Verkündigung des Evangeliums angenommen worden, da sie dieselbe als eine ihnen besonders verwandte erkannten, die vielleicht in keinem Stück von [der Lehre] derselben verschieden sei, als in dem, was sich auf das Mysterium der Menschwerdung, der Sakramente oder der Auferstehung bezieht“ *). Wenngleich Abälard darin Recht hat, daß, wie es die Alexandriner erkannten, die Vergeistigung der Religion durch die Philosophen und ihre

*) L. c.: Hinc quidem facilius evangelica praedicatio a philosophis, quam a Judaeis suscepta est, cum sibi eam maxime invenirent adfinem, nec fortasse in aliquo dissonam, nisi forte in his, quae ad incarnationis vel sacramentorum vel resurrectionis mysteria pertinent.

Entwickelung des ethischen Bewußtseins eine Vorbereitung für das Christentum war, so bedachte er von der anderen Seite doch nicht, daß das Christentum zuerst unter den ungebildeten Klassen der Heidenwelt am meisten Eingang und bei den Philosophen den heftigsten Gegensatz fand, daß gerade der Gegensatz des Heidnischen mit dem Christlichen den Übergang zum Christentum von mancher Seite erleichterte, und die größere Verwandtschaft des Judentums den Übergang erschweren, das Stehenbleiben auf diesem vorbereitenden Standpunkte veranlassen konnte. Und wenn er das Ethische im Christentum als das der philosophischen Moral Verwandte so abgesondert von den christlichen Mysterien betrachtete, so erhellt eben, wie wenig er in das Wesen dieser Mysterien eingedrungen war, wie oberflächlich er den Zusammenhang zwischen dem Dogmatischen und Ethischen im Christentum erkannt hatte. So bedingen sich einander seine Mängel in der Auffassung der dogmatischen Elemente des Christentums und in der Auffassung seiner ethischen Prinzipien. Freilich aber war dieser Mangel auch zum Teil ein in der theologischen Entwickelung seiner Zeit begründeter, darin, daß der eigentümliche Zusammenhang zwischen allem Dogmatischen und Ethischen in der wissenschaftlichen Entwickelung, in der das Dogmatische noch zu sehr vorherrschte und das Ethische zu abgesondert aufgefaßt wurde, nicht genug hervortrat.

Abälard leitete das Verwandte zwischen den Philosophen und dem Christentum nicht bloß aus der Entwickelung ihrer eigenen Vernunft ab, sondern er nahm auch eine allgemeinere Offenbarung des göttlichen Geistes bei ihnen an, wodurch ihnen manche Erkenntnisse gegeben worden wären. Solcher Offenbarungen hätten sie vermöge ihrer ausgezeichneten Sittenstrenge gewürdigt werden müssen, um darzuthun, wie

viel diese in den Augen Gottes gelte. Zuweilen drückt er sich so aus, als ob nur die historische Kenntnis davon, daß einst ein Erlöser der Menschheit erscheinen sollte, ihnen gefehlt hätte, und es würde darin liegen, daß die Wirkungen der Erlösung sich auf sie verbreiten sollten auch ohne die bewußte Erkenntnis von der bevorstehenden Erscheinung eines Erlösers. Doch an einer Stelle läßt er die Heiden auch in dieser Beziehung nicht nachstehen, beruft sich auf die Weissagungen der Sibylle, die noch klarer seien als die der Propheten*). Man erkennt seine Vorliebe für die Heiden. Nun konnte sich aber Abälard nicht freimachen von der herrschenden Veräußerlichung in der Vorstellung von der Taufe, von der Meinung, daß die äußerliche Taufe eine notwendige Vermittelung sei für die Erlangung der Seligkeit, so sehr auch eine solche Meinung seinen rationalen Grundprinzipien widerstritt. In Beziehung auf die weisen Heiden, die er gern retten wollte, half er sich nun aber mit der Auskunft: die Sakramente des Neuen Bundes hätten, seitdem sie bekannt gemacht und vorgeschrieben worden wären, die unbedingte Allgemeinheit voraus vor den heiligen Zeichen des Alten Bundes. Diese seien keineswegs so allgemein notwendig gewesen, und es hätten also die weisen Heiden auch ohne dieselben durch die Kenntnis der ihnen geoffenbarten Wahrheiten zur Seligkeit gelangen können.

Wenngleich nun Abälard, wie aus dem Gesagten erhellt, keineswegs gegen die Kirchenlehre seiner Zeit auftreten wollte, sich selbst des vollständigen Gegensatzes gegen dieselbe, zu dem er durch seine Grundsätze hingetrieben wurde, nicht bewußt war, so konnte es doch nicht fehlen, daß die von

---

*) Quem per Sibyllam multo fere apertius, quam per omnes prophetas vaticinatum viderint. Introd., p. 1007.

ihm ausgestreuten und durch seine enthusiastischen Schüler, die leicht auch noch weiter gingen, als der Meister selbst, verbreiteten Ideen heftige Angriffe auf ihn hervorriefen. Man braucht nicht mit Abälard, der in der Darstellung seiner Kämpfe*) gern alles, was gegen ihn geschah, aus persönlichen Triebfedern ableiten will, an die Leidenschaft gereizter Feinde oder Eifersucht seiner Nebenbuhler zu denken, um die Stürme, die ihn trafen, zu erklären. Er selbst gab durch die von ihm ausgesprochenen Grundsätze und die Sprache, die er führte, für die meisten seiner Zeitgenossen Veranlassung genug, ihn zu verdächtigen. Davon zeugt der Mann, der vielleicht der erste war, welcher gegen ihn auftrat, ein Walter de Mauretania, d. h. Mortaigne im Burgundischen, der selbst auf dem Berge der heiligen Genofeva zu Paris, wo einst Abälard gelehrt hatte, philosophisch-theologische Vorlesungen hielt.* Dieser Walter schrieb an ihn einen merkwürdigen Brief, der sich durch Mäßigung, Wahrheits- und Gerechtigkeitsliebe auszeichnet**). Derselbe hatte schon früher eine Unterredung mit Abälard über manche Streitfragen gehabt, manches, was ihm Bedenken erregte, aus seinem Munde gehört. Nachher war er mit einigen der schon bezeichneten Schüler Abälards zusammengekommen, welche ihrem Lehrer nachrühmten, daß er das Geheimnis der Dreieinigkeit vollkommen begreiflich gemacht habe. Doch zeigte Walter die nicht häufige Gerechtigkeit und Unbefangenheit, daß er nicht sogleich alles, was die Schüler sagten, dem Meister schuld gab, sondern voraussetzte, sie könnten ihn wohl mißverstanden haben. Da er nun aber selbst nachher an einigen Stellen von Abälards angeführtem Buche

---

*) Die schon angeführte historia calamitatum.

**) D'Achery spicileg. 1723, III, 524—526.

der Introductio in theologiam manches las, was die Äußerungen jener Schüler zu bestätigen schien, so wurde er dadurch veranlaßt, sich selbst an Abälard zu wenden und ihm seine Bedenken vorzulegen. Vor allem erschien dem Walter die Behauptung, welche nach der Aussage seiner Schüler Abälard vorgetragen haben sollte, und die Walter durch einige Stellen seines Buches bestätigt zu sehen meinte, daß das Wesen Gottes schon in diesem Leben vollkommen begriffen werden könne, eine bedenkliche. Nach dem, was Walter gehört hatte, sollte Abälard, um den Standpunkt des ewigen Lebens von dem des irdischen zu unterscheiden, dieses für genügend gehalten haben, daß in diesem Leben mit der vollkommenen Erkenntnis noch nicht die vollkommene Seligkeit verbunden sei, welche dem ewigen Leben vorbehalten bleibe. Diese Unterscheidung erschien dem Walter mit Recht als eine durchaus willkürliche. Aber freilich ist hier auch, wie aus der gegebenen Entwickelung der Lehre Abälards erhellt, seine Meinung nicht richtig verstanden; denn es war doch etwas anderes, wenn Abälard, wie wir gezeigt haben, das begriffliche Erkennen von der unmittelbaren Anschauung des ewigen Lebens unterschied. Nachdrücklich ermahnt Walter zur Demut des Wissens und bestreitet eine derselben entgegengesetzte Richtung. Er führt dagegen die Autorität des Apostels Paulus an, der sich selbst, wie allen andern, nur ein unvollkommenes und fragmentarisches Wissen über göttliche Dinge für dieses Leben zugeschrieben und das vollkommene, dem Wesen der göttlichen Dinge entsprechende Erkennen der Zukunft vorbehalten habe. Er schreibt: „Bezeugt nicht der Apostel hier offenbar, daß er unvollkommene Erkenntnis habe? Wenn aber der Apostel eine unvollkommene hatte, was ist es anders, als ein offenbarer Wahnsinn, wenn einer sich rühmt, eine vollkommene zu besitzen?“

Walter ließ sich aber auch durch den Eifer für die Unterscheidung der Standpunkte des ewigen und des irdischen Lebens verleiten, wie wir von einem solchen Mißverstande schon bei Abälard gesprochen haben, die tiefe johanneische Idee vom ewigen Leben, als einem seinem Prinzip und Grundkeime nach schon in diesem irdischen Dasein beginnenden, von jenem göttlichen Leben, das aus der Zeit in die Ewigkeit hineinreicht, mißzuverstehen; wie wenn er die Worte aus dem hohenpriesterlichen Gebet: „Das ist das ewige Leben, daß sie dich, daß du allein wahrer Gott bist, und den du gesandt hast, Jesum Christum, erkennen“ so mißversteht, daß er das ewige Leben nur auf die Zukunft bezieht, wo man zu der hier bezeichneten Erkenntnis Gottes und Christi gelangen werde. Und so ist er geneigt, mehrere Verheißungen des Neuen Testaments, die sich offenbar auf dieses Leben beziehen, nur auf jenes anzuwenden, wie Matth. 11, 27; Joh. 14, 9. Doch nachher lenkt er allerdings ein und unterscheidet eine gewisse, den Bedürfnissen des gegenwärtigen Standpunktes entsprechende Kenntnis, auf die hier hingewiesen werde, von jener vollkommenen, dem ewigen Leben vorbehaltenen. Man müsse es nicht so verstehen, daß der Sohn Gottes den Heiligen in diesem Leben alles mitgeteilt habe, was er von dem Vater vernommen, sondern nur das, was ihnen in der Gegenwart notwendig sei zur Erlangung des Heils*). Abälard konnte es aber seinen Gegnern auf keine Weise recht machen. Bald sprach er ihnen zu stark von dem, was menschliches Wissen vermöge,

*) Nec intelligendum est quod sanctis in hac vita positis filius notificaverit omnia quae audivit a patre, ad futurum saeculum pertinentia, sed potius omnia quae sunt eis in praesenti necessaria, ut salutem consequantur.

bald zu schwankend, wenn er mit Mißtrauen von der subjektiven menschlichen Einsicht redete; bald vermißten sie an ihm die Demut des Wissens, bald die Zuversicht des Glaubens. So wenn Abälard in der oben schon angeführten Stelle sich geäußert hatte, daß er nur nach seinem subjektiven Urteil geben wolle, was der Wahrheit am nächsten sei, nicht die absolute Wahrheit gefunden zu haben meinte, so wurde es ihm zum Vorwurf gemacht, daß er den Glauben mit schwankendem menschlichen Meinen in eine Kategorie setze, wie Walter gegen ihn sagt: „Welcher Rechtgläubige aber, der vom katholischen Glauben handeln will, wird wohl versprechen, nicht die Wahrheit, sondern nur seine eigene Meinung vorzutragen? Wer aber, welcher hört, daß nicht Wahrheit, sondern Meinung versprochen werde, wird wagen, dem Nachfolgenden Glauben zu schenken?" *) Und dieselbe Beschuldigung wurde nachher von Bernhard gegen Abälard wiederholt. Und doch sprach Abälard an dieser Stelle ja nicht von der Dreieinigkeit an sich als Gegenstand des Glaubens, sondern von dem menschlichen Versuch, diese Lehre auf rationale Weise zu erkennen. Hier hätte man ja also gerade bei dem Manne, welchem man die angemaßte Absolutheit des Erkennens zum Vorwurf machte, die Selbstbeschränkung in der Art, wie er über sein Erkennen sprach, loben müssen. Ferner fand Walter Abälards Lehre von der göttlichen wirksamen Allgegenwart anstößig. Wir haben schon nachgewiesen, wie Abälards Äußerungen in dieser Beziehung mißverstanden worden sind. Endlich hatte Walter noch gegen

---

*) Quis autem orthodoxus de fide catholica tractaturus, non veritatem, sed sensum opinionis suae promittat exponere? Quis etiam audiens non veritatem, sed opinionem promitti, fidem audeat sequentibus adhibere?

einen die Ethik betreffenden Punkt in der Lehre Abälards Bedenken, von welchem Punkte, der mit der eigentümlichen Richtung Abälards genau zusammenhängt, wir ausführlicher werden reden müssen.

Wir haben schon Gelegenheit gehabt, zu bemerken, wie Abälard die Gesinnung als die Hauptsache in der Ethik hervorhob. Auch dazu wurde er hingetrieben, indem er einen herrschenden Irrtum bei seinen Zeitgenossen bekämpfte, die veräußerlichte, vereinzelte, atomistische Abschätzung des Sittlichen in der Lehre von dem Verdienst, von den guten Werken; — obgleich man einen solchen Irrtum der theologischen Moral dieser Zeit nicht schuld geben kann. Darauf bezieht es sich, wenn Walter an Abälard schreibt: „Überdies ist bei uns davon gehandelt worden, es sollte von Euch behauptet werden, daß Christus durch seine Verkündigung, durch seine Arbeit, endlich durch sein Leiden nichts verdient habe, und daß keiner wegen seiner guten oder bösen Werke, sondern jeder nur wegen seines Willens belohnt oder bestraft werden müsse.“ Hier liegt eben das Prinzip zugrunde, daß bei dem sittlichen Urteil nicht auf die Werke, sondern auf die Gesinnung es allein ankomme. Um Abälards Lehre hier ganz zu verstehen, müssen wir ein später von ihm geschriebenes Werk, seine Sittenlehre, sein Scito te ipsum*) hinzunehmen. In diesem Buche bekämpft Abälard diejenigen, welche behaupteten, daß zu der Gesinnung in Beziehung auf das meritum die guten Werke noch etwas hinzuthäten. Er dagegen behauptet, daß dabei alles nur auf die gute Gesinnung ankomme. Es könnten zwei sein, die beide den guten Vorsatz gefaßt hätten, Häuser für die Armen zu erbauen, der eine führe den Vorsatz aus, der andere aber

*) Pezii thesaurus III, 2, 625—688.

nicht, weil ihm das Geld, das er dazu gebrauchen wollte, gestohlen worden, so würden doch beide, da sie in der Gesinnung einander gleich wären, auch in der sittlichen Würdigkeit einander gleich sein, ungeachtet der Verschiedenheit des äußerlichen Handelns, das nicht allein von ihnen selbst abhange*). * Freilich hob Abälard, um zu zeigen, daß die Werke keinen sittlichen Unterschied begründen könnten, nur die eine Seite hervor, wo das Mehrthun des einen als des andern nur durch die äußerlichen Umstände bedingt ist. Nun konnte ja aber doch auch ein anderer Fall stattfinden, wo die Gesinnung des einen zur That wurde, die des andern nicht, weil eben der Unterschied in der Gesinnung selbst begründet war, der Wille des einen kräftig genug, die entgegenstehenden Hindernisse zu besiegen, der des andern nicht, und in diesem Falle würde doch also das That- oder Nicht-That-werden der Gesinnung ein wichtiges sittliches Merkmal sein. Doch dies würde ja auch eigentlich den Satz Abälards nicht treffen; denn er behauptete ja nur, daß die Werke als solche zu dem Werte, den die Gesinnung gäbe, nichts hinzufügen könnten. Hier würde der Unterschied in der Gesinnung selbst gelegen haben, und die Werke würden nur das in der Gesinnung Begründete in der Erscheinung geoffenbart haben. Es würde dies also nur für das menschliche, von den äußerlichen Merkmalen ausgehende Urteil gelten. Abälard behauptete aber, daß eben deshalb jedes menschliche Urteil ein trügliches sei, Gott allein ein untrügliches Urteil zu fällen vermöge, weil er allein, der Herz- und Nierenprüfer, das Verborgene der Gesinnung erkennen

*) Numquid ejus meritum id, quod exterius est actum, minuere potuit apud Deum, aut malitia alterius eum minus acceptabilem Deo facere potuit, qui, quantumcunque potuit, pro Deo fecit? L. c., p. 649.

könne*). Aus Abälards Lehre von dem Verhältnisse der Gesinnung zu den Werken, der Bedeutung der Gesinnung für das sittliche Handeln ergab sich die wichtige Folgerung, daß alles Äußerliche an sich etwas sittlich Gleichgültiges, ein Adiaphoron sei, was aber an und für sich so zu nennen sei, im Zusammenhang mit einer bestimmten Gesinnung aufgefaßt, dadurch auch sittlich bestimmt werde und aufhöre, ein Adiaphoron zu sein, also alles und nichts ein Adiaphoron sein könne. Er sagt: „Es erhellt, daß die zu vollbringenden Werke ebenso gut von Bösen als Guten vollbracht werden können, welche allein durch die Gesinnung von einander gesondert werden" **). Und in Beziehung darauf erklärt er sich nachher so: „Die Werke, welche den Verworfenen wie den Auserwählten gemeinsam sind, sind etwas an und für sich Gleichgültiges, und nur nach der verschiedenen Gesinnung des Handelnden böse oder gut zu nennen; nämlich nicht weil es böse oder gut ist, daß solches gethan werde, sondern weil es auf gute oder schlechte Weise geschieht, d. h. mit der Gesinnung, mit der es geschehen oder nicht geschehen soll" ***). Abälard neigt sich schon hin zu jener gesunden Auffassung der Lehre von den Adiaphoris, welche erst weit später von Schleiermacher in seiner Kritik der Sittenlehre und seiner Abhandlung über das Erlaubte

*) L. c., p. 646: Deus vero solus, qui non tam quae fiunt, quam quo animo fiant, attendit, veraciter in intentione nostra reatum pensat, et vero judicio culpam examinat: unde et probator cordis et renum dicitur, et in abscondito videre.

**) L. c., p. 640.

***) L. c., p. 648: Opera quippe, quae, ut praediximus, aeque reprobis ut electis communia sunt, omniaque in se indifferentia, nec nisi pro intentione agentis bona vel mala dicenda sunt, non videlicet quia bonum vel malum sit ea fieri, sed quia bene vel male fiunt, hoc est: ea intentione, qua convenit fieri, aut minime.

entwickelt worden. Nun drückt er sich aber an manchen Stellen so aus, als wenn alles nur von der Subjektivität der Gesinnung abhangen sollte, alles könne gerechtfertigt werden durch den Zweck, den man sich dabei vorsetze, die dabei vorhandene Richtung der Gesinnung; wie wenn diejenigen, welche die Gläubigen verfolgen und töten, meinten dadurch ein Gott wohlgefälliges Werk zu thun, diejenigen, welche Christus kreuzigten, von denen Christus selbst sage, sie wüßten nicht, was sie thäten*). Daraus könnte nun freilich eine solche einseitige Subjektivierung der Sittenlehre abgeleitet werden, wodurch alle objektive Unterscheidung zwischen Sittlichem und Unsittlichem schwankend gemacht, wodurch es wenigstens möglich würde, durch die Beziehung auf das Subjektive der Gesinnung das Unsittliche zu etwas Sittlichem zu machen. Abälard würde durch den Gegensatz gegen das einseitige Hervorheben des Materiellen in dem sittlichen Handeln zu dem entgegengesetzten Abwege der einseitigen Geltendmachung nur des Subjektiven hingetrieben worden sein, da doch beide Momente zusammenkommen müssen, die Erfüllung des Sittengesetzes nur ausgehen kann von der mit dem Gesetz übereinstimmenden Gesinnung, aber diese Gesinnung sich auch nur darstellen kann in der dem Sittengesetz entsprechenden Form des Handelns. Es wird hier nicht berücksichtigt, daß der sittliche Irrtum, der etwas Schlechtes für etwas Gutes halten läßt, selbst ein verschuldeter sein kann, das irregeleitete sittliche Urteil eine Folge der sittlichen Verkehrtheit, die den Geist des Menschen mit sich fortreißt. Doch es findet sich bei Abälard eine Bestimmung, welche er nur weiter zu entwickeln brauchte, um sich gegen alle Mißverständnisse und nachteiligen Konsequenzen

*) L. c., cap. 12, p. 652.

zu verwahren. Er unterscheidet die wahrhaft gute Gesinnung von der vorgeblichen; die sittliche Gesinnung ist ihm nur die in der sittlichen Klarheit des Geistes begründete, die daher auch nicht solchem Irrtum unterliegen kann, wenn Abälard sagt: „Es giebt einige, welche es für eine gute Gesinnung halten, sobald einer glaubt, daß er gut handle, und meint, daß, was er thue, etwas Gott Wohlgefälliges sei.“ „Aber“ — sagt er nachher von den durch Fanatismus Irregeleiteten — „weil sie hier durch ihren leidenschaftlichen Eifer getäuscht werden, so ist ihre Gesinnung eine irrtümliche, und das Auge ihres Herzens ist kein einfaches, daß es hell sehen, d. h. vor Irrtum sich hüten könne. Daher hat der Herr, da er die Werke unterschied nach der guten oder nichtguten Gesinnung, das Auge der Seele, d. h. die Gesinnung, eine einfältige und gleichsam rein von allen Flecken, damit sie hell sehen könne, oder im Gegenteil eine finstere genannt.“ Er beruft sich auf die Worte Christi Matth. 6, 22, und sagt dann: „Das heißt, wenn die Gesinnung gut, so wird die ganze Masse der daraus hervorgehenden Werke, welche Gegenstand der äußerlichen Wahrnehmung sein kann, des Lichtes würdig sein, d. h. eine gute; und so umgekehrt“ *).

Aus jenen ethischen Prinzipien Abälards wird sich auch leicht verstehen lassen, wie der Satz gemeint war, der in Beziehung auf Christus ihm schuld gegeben wurde; denn wenn überhaupt alles Verdienst nur in der Gesinnung be-

---

*) Sunt autem, qui bonam vel rectam intentionem esse arbitrantur, quotiescunque se aliquis bene agere credit, et Deo placere id quod facit; ... sed quia in hoc animi sui zelo vel studio decipiuntur, erronea est eorum intentio, nec simplex est oculus cordis, ut clare videre queat, hoc est: ab errore sibi providere. L. c., p. 652.

gründet ist, die Handlungen in dieser Beziehung nichts hinzuthun können, so ergiebt sich auch leicht die Anwendung auf Christus, daß auch bei ihm das Verdienst nicht in dem äußerlichen Thun und Leiden liege, sondern in der Gesinnung, von der das Äußerliche nur der notwendige Ausdruck sei, — eine Lehre freilich, die der veräußerlichenden Richtung der Zeit auch in der Auffassung des Werkes Christi sehr anstößig sein mußte.

Indem Walter jene seine Bedenken über diese Punkte dem Abälard auseinandersetzte, forderte er ihn zu einem Briefwechsel darüber auf, weil man so die Sache ruhiger und mit größerer Überlegung besprechen könne, als durch eine Unterredung, in die sich leicht Leidenschaft einmische.

Die erste Verfolgung gegen Abälard wurde nicht durch eine aus dem Eifer für die Orthodoxie herrührende Polemik, sondern durch kleinliche persönliche Leidenschaft, welcher die Orthodoxie nur zum Vorwande diente, erregt; insoweit wir nämlich der eigenen Darstellung Abälards trauen dürfen, — denn leider haben wir hier überhaupt keine anderen Berichte, die wir mit den seinigen vergleichen könnten. Es waren zwei Professoren zu Rheims, Alberich und Lotulf, welche, eifersüchtig auf seinen Ruhm, bei dem Erzbischof Radulf von Rheims und dem päpstlichen Legaten Konon es zu bewirken suchten, daß ihm das öffentliche Lehren untersagt wurde. Sie gebrauchten, um ihm das Recht zu philosophischen Vorlesungen zu entziehen, den Vorwand, die Beschäftigung mit weltlichen Wissenschaften sei einem Mönch sehr unanständig, und in Rücksicht der Theologie die zu allen Zeiten geläufige Beschuldigung, seine theologische Bildung sei nicht schulgerecht, er habe unter keinem der berühmten Professoren die Theologie studiert, und aus dieser seiner Selbstmeisterschaft leitete man auch das Heterodoxe

seines in seiner Einleitung in die Theologie dargelegten Systems her. Er wurde vor die im Jahre 1121 zu Soissons versammelte Synode citiert, wo sein Buch untersucht werden sollte*). Die Stimmung des Volks, die er auf dem Wege

*) Wenn der schon früher von uns angeführte Brief, der in der Ausgabe der opp. Abaelardi, p. 354, unter dem Namen eines P. vorkommt, aber durch eine Handschrift (s. Histoire littéraire de la France XII, 111) dem Abälard ausdrücklich zugeschrieben wird, wirklich ihm zugehört, wie Herr Rémusat (Abélard, t. I, Paris 1845, p. 81) zu beweisen gesucht hat, so müßte der berühmte Nominalist Johann Roscelin zu Compiegne, der nach so vielen Stürmen seines bewegten Lebens endlich Ruhe gefunden hatte, einer der ersten Gegner Abälards gewesen sein. Der so vielfach verketzerte Mann müßte endlich selbst in den letzten Ruhetagen seines hohen Alters als Verketzerer eines andern aufgetreten sein, seines ehemaligen Schülers, der freilich selbst seine Lehrer nicht mit besonderer Achtung und Dankbarkeit zu behandeln pflegte. Er müßte Häresieen über die Dreieinigkeitslehre in Abälards Introductio in theologiam finden gewollt haben. Wenn dies richtig ist, wäre Abälard ihm zuvorgekommen und hätte einen heftigen Brief an den Bischof Gerbert von Paris gerichtet, worin er diesen selbst auffordert, eine gerichtliche Untersuchung der Sache zwischen ihm und Roscelin zu veranlassen. Abälard würde hier gerade so handeln, wie er später den Anklagen Bernhards zuvorkommen wollte, und selbst bei dem Erzbischof von Sens auf eine Untersuchung antrug. Die heftige, leidenschaftliche und ungerechte Art, wie der gereizte und immer leicht reizbare Mann hier gegen Roscelin schreibt, wäre zu vergleichen damit, wenn er in seiner Dialektik in der schon angeführten Stelle (p. 471, ed. Cousin) ihn magister noster, doch seinen Nominalismus eine sententia insana nennt. Die Konsequenzmacherei gegen den Nominalismus, die wir oben angeführt haben, wollen wir auch nicht als einen Beweis, daß Abälard nicht Verfasser dieses Briefes sein könne, bezeichnen. Wer in der Meinung seines Lehrers nur Wahnsinn sah, konnte sich auch wohl eine solche Konsequenzmacherei gegen ihn erlauben. Und wozu konnte damals, wenn wir sagen wollen damals, die polemische Leidenschaft der Theologen und Philosophen nicht verleiten! Rührt der Brief von Abälard her,

zum Konzil bemerkte, konnte ihm den Ausgang voraus verkündigen: überall wurde er als ein Ketzer verabscheut. Auf dem Konzil fand er einen durch seine uneigennützige Frömmigkeit ausgezeichneten Mann, den Bischof Gottfried von Chartres, der sich seiner annahm. Dieser erklärte den versammelten Prälaten: wenn sie den Abälard, obgleich mit Recht, doch nicht gehörig verhört, verdammten, würden sie durch die große Zahl seiner überall verbreiteten Anhänger

---

so sehen wir doch keinen Grund dafür ein, ihn mit Herrn Rémusat nach dem Konzil zu Soissons geschrieben sein zu lassen. Vielmehr scheint uns dann der Ton dieses Briefes dafür zu sein, daß derselbe vor der Verdammung des Buches auf dem Konzil zu Soissons geschrieben worden. In der ganzen Art entspricht wohl, wie die Autorität der Handschrift dafür zeugt, manches der Autorschaft Abälards, indem wir auch hier den Mann erkennen würden, der in seinen Schülern so eifrige Anhänger hatte und mit denselben in so enger Verbindung stand, wenn er sagt von den Angriffen Roscelins: Relatum est nobis a quibusdam discipulorum nostrorum. Aber sollte er seine introductio, in der er freilich über die Entwickelung der Trinitätslehre nicht hinauskam, als ein opusculum de trinitate angeführt haben? Paßt es auf dieses Werk, in dem er von so mannigfaltigen Gegenständen handelt, die Gegner seiner theologischen Richtung überhaupt bekämpft, daß er es so bezeichnet haben sollte, als wenn die Bekämpfung der Lehre Roscelins von der Dreieinigkeit den fast ausschließlichen Inhalt desselben ausmachte (maxime adversus haeresim praefatam, qua ipse infamis est, conscripto)? Ist die Art, wie er von den Streitigkeiten zwischen Roscelin und Anselm spricht, so beschaffen, wie man von einer nicht in frischem Andenken stehenden, sondern vor längerer Zeit erfolgten Sache schreibt (contra illum magnificum ecclesiae doctorem Anselmum Cantuariensem archiepiscopum adeo per contumelias exarsit, ut ad regis Anglici imperium ab Anglia turpiter impudens ejus contumatia sit ejecta, et vix tum cum vita evaserit)? Das tum könnte freilich eher auf das vor längerer Zeit Geschehene passen. [Nachdem der Brief Roscellins gegen Abälard bekannt geworden, s. Opp. Abaed. ed. Cousin II, 794, steht die Echtheit außer Zweifel. D. H.]

allgemeinen Haß auf sich ziehen, und durch die ungerecht erscheinende Verfolgung würden seine Meinungen desto größeres Gewicht, desto mehr Freunde erhalten; man solle daher die ihm beigelegten Sätze ihm schriftlich vorlegen und hören, was er zu seiner Verteidigung sagen könne. Doch dieser Vorschlag konnte bei den durch die Anregung seiner Feinde erhitzten Gemütern, bei der Furcht vor seiner gewaltigen Dialektik nicht durchgehen. Der Bischof bewirkte endlich so viel, daß die Sache auf eine größere, zu Paris zu haltende Synode verschoben wurde, und Abälard die Erlaubnis erhielt, in sein Kloster zurückzukehren. Aber auch dies wußten seine Feinde rückgängig zu machen, indem sie den Prälaten vorstellten, wie sehr es der Kirche heilsam wäre, hier ein warnendes Beispiel zu geben, und dadurch den Übermut vieler ähnlichen Menschen für die Zukunft abzuschrecken. Abälard wurde von neuem vor das Konzil gerufen; der Bischof von Chartres stellte ihm vor: er möge für den Augenblick nachgeben, um Ruhe zu erlangen, dies tumultuarische Verfahren werde seinen Feinden mehr als ihm schaden. Dadurch ließ Abälard sich bewegen, sein Buch selbst ins Feuer zu werfen. Er wurde darauf, wie gewöhnlich die zur Buße verurteilten Ketzer, einem Kloster zur Verwahrung übergeben. Bernhard hatte an diesen Streitigkeiten gar keinen Anteil genommen.

Was der Bischof von Chartres vorausgesagt, geschah bald: der so ungerecht unterdrückte Abälard fand desto mehr Freunde, allgemeiner Schimpf fiel auf seine Gegner, und der päpstliche Legat Konon, der sich schämte, ihnen nachgegeben zu haben, erlaubte ihm schon nach einigen Tagen, in sein Kloster nach Paris zurückzukehren. Hier trafen ihn aber nachher neue, von ihm selbst hervorgerufene Stürme.

Abälard, der sich durch keine Rücksichten zurückhalten

ließ, offen auszusprechen, was ihn bewegte, konnte unter den Mönchen, unter denen er sich befand, nicht lange Ruhe halten. Bald machte er sich durch die Freimütigkeit und Schärfe, womit er das weltliche Leben in der Abtei, das durch politische Interessen begünstigt werden konnte*), strafte, verhaßt; bald zog er sich durch eine kühne Behauptung noch heftigere Angriffe zu. Der Mann, der gern gegen hergebrachte Meinungen auftrat und ihren Ungrund nachwies, auch wo es mit dem ihn besonders beseelenden wissenschaftlichen Interesse nicht weiter zusammenhing, erkannte zufällig aus einigen Worten des Beda, daß die seit dem neunten Jahrhundert, seit der apokryphischen Sammlung des Abts Hilduin herrschende Meinung, welche Dionysius den Areopagiten zum Gründer der Pariser Kirche machte, eine falsche sei. Er trug kein Bedenken, gegen einen seit so vielen Jahrhunderten bestehenden Irrtum, der für das Ansehen der Abtei, ja für das Interesse der französischen Kirche und des französischen Reichs selbst so wichtig war, da dieser Dionysius als der Schutzpatron Frankreichs angesehen wurde, aufzutreten.* Dadurch erregte Abälard die Wut der Mönche und verschaffte ihnen Gelegenheit zur Rache. Der Angriff auf eine solche verjährte Meinung konnte fast als ein Staatsverbrechen erscheinen**). Es gelang dem Abälard endlich, durch das Mitleid einiger Mönche und mit der Unterstützung

*) Insofern die Abtei dadurch desto leichter in der Abhängigkeit von dem Fürsten erhalten wurde, wie Abälard sagt hist. calam. opp. p. 27: Quo minus regularis abbatia illa esset, magis regi esset subjecta atque utilis, quantum videlicet ad lucra temporalia.

**) L. c., p. 26: Ex quo illi vehementer accensi clamare coeperunt, nunc me patenter ostendisse, quod semper monasterium illud nostrum infestaverim, et quod nunc maxime toti regno derogaverim, ei videlicet honorem illum auferens, quo singulariter gloriaretur: cum eorum patronum Areopagitam fuisse denegarem.

seiner Schüler, aus der Abtei, wo ihm so große Gefahr drohte, des Nachts insgeheim zu entfliehen; und er begab sich nach dem Gebiete des schon genannten Grafen Theobald von Champagne, welcher dem vielgeplagten Manne seine Teilnahme bezeugte*). Nach mancherlei Unterhandlungen erhielt er die Erlaubnis, sich in der Einsamkeit in der Gegend von Troyes niederzulassen. Hier erbaute er sich eine Einsiedlerhütte aus Rohr und Halmen, die er nachher als eine kleine Kapelle dem tröstenden heiligen Geiste, dem Paraklet, der ihn hier nach so vielen Stürmen Ruhe hatte finden lassen, weihte. Seine Armut, der Mangel an allem zur Erhaltung des Lebens Unentbehrlichen, nötigte ihn hier zuerst, wieder Vorlesungen zu halten. Die feurige Jugend strömte von allen Seiten aus Schlössern und Palästen herbei, den großen Mann, der durch keinen umgebenden Glanz, allein durch das, was von seinem Innern ausströmte, anziehen konnte, zu hören. Die in glänzender Pracht und weichlicher Üppigkeit Erzogenen scheuten sich nicht, entflammt durch seine Reden, sein strenges und armseliges Leben mit ihm zu teilen. Bald war die einsame Gegend mit Zellen von der zahlreichen Jugend besetzt; sie erbauten die Kapelle ihres Lehrers von neuem aus Stein, und versorgten den, der ihrem Geist die stärkende Nahrung gab, für seine leiblichen Bedürfnisse durch ihrer Hände Arbeit und ihr Vermögen. Das Feuer seiner Schüler hatte seine philosophischen Lehren bald in und außer Frankreich ausgebreitet, ein schöner Enthusiasmus ergriff die regsame Jugend; aber wie im Strom des irdischen Lebens nichts rein bleibt, so brachte dieser Enthusiasmus auch eine nachteilige Folge hervor: daß

*) L. c.: Oppressionibus meis, quas audierat, admodum compatiebatur.

die Dinge, welche nicht durch vieles Reden darüber, sondern nur in der Stille des sinnenden und anbetenden Geistes verstanden werden können, welche, wo darüber geredet wird, eine ihrer würdige Stimmung des heiligen Ernstes verlangen, nicht mit gebührender Ehrfurcht betrachtet, den täglichen Disputationen zur Übung dienten, daß die Jugend alles aussprechen wollte, auch was durch Worte nur angedeutet werden kann, daß Formeln und Redensarten an die Stelle des lebendigen Inhalts treten mußten. Solche Wirkungen konnten wohl die Besorgnis der Männer erregen, denen eine feste Grundlage des Glaubens über alles teuer war, welche das Überschwengliche durch eine übermütige Dialektik, durch die Sucht, alles in Worte und Begriffe zu fassen, entweiht zu sehen fürchteten. Die beiden verehrtesten Männer, Bernhard und Norbert, verbanden sich in gleicher Gesinnung gegen den Abälard, dem sie weit furchtbarer waren, als alle seine übrigen Feinde. Wohl mochten diese das Ihrige dazu beigetragen haben, ihn jenen Männern von einer gehässigen Seite darzustellen. Jedes in Frankreich sich versammelnde Konzil erregte in ihm die Furcht vor einem neuen Angriffe seiner Feinde. Um diesem auszuweichen, nahm er eine ihm im Jahre 1128 angetragene Abtsstelle zu Ruits in der Bretagne an, wodurch er der Aufmerksamkeit seiner Gegner entrückt wurde. Hier hatte der durch sein Schicksal in immer neue Stürme hineingeworfene Mann mit der Zügellosigkeit der entarteten Mönche, der Wildheit der Nation zu kämpfen, und konnte an keine seinem Geiste angemessene Wirksamkeit denken. Was in den Kämpfen, die ihn hier trafen, Verschuldetes oder Unverschuldetes war, können wir, da wir nur den Bericht Abälards vor uns haben, nicht entscheiden. Es gehörte viel dazu, daß die Mönche seinen Anforderungen, wie er sie in seinen Schriften

zu erkennen giebt, entsprachen. Er, der in hohem Grade die Gabe hatte, durch Lehre und Umgang die empfänglichen Gemüter der Jugend zu begeistern, war wohl weniger dazu gemacht, anders als durch das Wort zu regieren, und zügellose, widerspenstige Untergebene, in denen er nichts seinem Geiste Verwandtes fand, zu zügeln und zu leiten. Bald darauf erhielt Bernhards Aufmerksamkeit während einer Reihe von Jahren eine ganz andere Richtung: das Schisma beschäftigte seine ganze Thätigkeit.

Unterdessen wurde Abälard bei dem Aufenthalte des päpstlichen Hofes in Frankreich mit den angesehensten Kardinälen bekannt. Die Kraft seines Geistes, seine Wahrheitsliebe, sein Eifer für Religion und Wissenschaft gewannen ihm die Freundschaft der Besseren; mehrere zählte er unter seine Schüler, wie einen Magister Ivo, einen Guido de Castellis. Nachdem er die Stelle als Abt zu Ruits aufzugeben genötigt worden, hatte er wieder durch mündliche Vorträge, die er in Paris erneuerte, wie durch Schriften viel zu wirken begonnen, und es ist merkwürdig, daß Abälard, der in seinem Alter schon so weit Vorgerückte, noch mit derselben Kraft wie in weit früheren Jahren die Gemüter der Jugend zu begeistern vermochte. Wir erkennen in ihm immer den zum Lehren besonders berufenen Mann. Zu dem, wodurch er früher Anstoß gegeben, kam nun noch manches andere, was mit der herrschenden Denkweise in Widerspruch stand, hinzu; er sagte den Mächtigen und Angesehenen seiner Zeit manche derbe Wahrheit. Überall aber finden wir bei ihm den schon erwähnten unvermittelten Widerspruch zwischen einzelnen freieren Ideen und dem, was aus der Kirchenlehre in seinen Geist übergegangen war.*

Großes Bedenken mußte das von ihm unter dem Namen

„Ja und Nein" (Sic et non) herausgegebene Werk*) erregen, ein Beweis von der Freiheit und Kühnheit seines Geistes. Wenn man sonst nur die übereinstimmende Überlieferung der Kirche zu erforschen suchte,* so stellte dagegen Abälard in diesem Buche die Gegensätze unter den Kirchenlehrern in Beziehung auf hundertundsiebenundfünfzig Punkte ganz unvermittelt zusammen. Es war eben seine Absicht, nicht die Einheit, sondern die Gegensätze zum Bewußtsein zu bringen, einer Richtung, welche durchaus Einförmigkeit im Dogmatischen verlangte, sich entgegenzustellen, zu zeigen, welche Verschiedenheiten des Urteils bei der Übereinstimmung im wesentlichen des Glaubens bestehen könnten. Er hatte dabei wohl auch eine apologetische Absicht, die Freiheit des Urteils, welche die Kirche den alten Lehrern gelassen, auch für sich in Anspruch zu nehmen, an dem Beispiele der verehrten alten Kirchenlehrer zu zeigen, wie schwer es sei, in allem den rechten dogmatischen Ausdruck zu finden, welcher Nachsicht jeder bedürfe, wie auch hier alles nur auf die fromme Gesinnung ankomme. So wollte er auch die Mängel der alten Kirchenlehrer hervorheben. Er scheute sich nicht auszusprechen, daß auch in der heiligen Schrift nicht alles auf gleiche Weise göttlich sei, auch hier Göttliches und Menschliches zu unterscheiden. Es geht aus dem, was wir schon früher bemerkt haben, hervor, daß dies bei Abälard nicht bloß ein vorübergehender, vereinzelter Gedanke ist, sondern daß die Prinzipien seiner theologischen Denk-

---

*) Zuerst herausgegeben in Oeuvres inédits d'Abélard par Cousin 1836, p. 1—163. [Dann vollständiger von Henke und Lindenkohl, Marburg 1851; Mitteilungen aus einer Casinensischen Handschrift hat Tosti, storia di Abelardo e di suoi tempi, Napoli 1851, gegeben. Vgl. über die verschiedenen Gestalten des Werkes: Deutsch, P. Abälard, S. 456 ff.; über die Tendenz desselben S. 159 ff. D. H.]

weise zu einem veränderten Inspirationsbegriff ihn hinführen mußten. Er beginnt seine Einleitung in dieses Werk allerdings auf eine Weise, die keinen Anstoß erregen konnte, indem er mit großer Ehrerbietung von den alten Kirchenlehrern redet und wie als ihr Verteidiger gegen Anklagen, die sie treffen könnten, auftreten will. Aber auch hier kann man bei seinen mit Vorsicht gewählten Worten wohl erkennen, wohin er zielt, daß er jene alten Lehrer verteidigend, auch seine eigene Verteidigung vorbereiten will. Da" — beginnt er — „bei einer so großen Menge der Worte auch einige Aussprüche der Heiligen nicht nur verschieden sind, sondern auch miteinander in Widerspruch zu stehen scheinen, so muß man nicht leichtfertig über diejenigen urteilen, durch welche die Welt selbst gerichtet werden soll (1 Kor. 6, 2), und wir müssen nicht wagen, der Lüge zu beschuldigen oder als Irrende zu verachten diejenigen, zu denen der Herr gesprochen hat: wer euch hört, hört mich; wer euch verachtet, verachtet mich." Er meint, man solle vielmehr seine eigene Schwäche im Verständnis anklagen. Das Verständnis werde oft erschwert durch die Verschiedenheit in dem Gebrauch derselben Worte; denn wie jedem seine eigene Art zu denken gelassen werden müsse, so auch seine eigene Art zu reden, wo er auf Röm. 14, 5 anspielt*). Und da die Einförmigkeit Überdruß erzeuge, so müsse auch bei der Abhandlung desselben Gegenstandes eine Verschiedenheit der Redeweise stattfinden. Dann sagt er später: wer sähe nicht, wie verwegen es sei, wenn der eine über den Sinn und das Verständnis des andern richten wolle, da Gott allein Gedanken und Herzen offen stünden; er habe auch, um uns von

*) Quippe, quemadmodum in sensu suo, ita et in verbis suis unusquisque abundat. L. c., p. 3.

solcher Anmaßung zurückzuhalten, gesagt: richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet. Und er führt dann die Worte des Paulus 1 Kor. 5, 5 an, und er erklärt dieselben umschreibend so: „Behaltet das Gericht in solchen Dingen dem vor, der allein alles weiß und auch die Gedanken selbst zu richten vermag.“ Er sagt nachher, es erhelle, daß auch die Propheten selbst zuweilen der prophetischen Gnade ermangelt hätten, und vermöge der Gewohnheit, als Propheten zu reden, hätten sie, indem sie glaubten, den Geist der Prophetie zu haben, durch ihren eigenen Geist manches Falsche vorgetragen, und dieses habe Gott an ihnen geschehen lassen zur Verwahrung der Demut, damit sie desto deutlicher erkennen sollten, welcher Unterschied sei zwischen dem, was sie durch den Geist Gottes und was sie durch ihren eigenen Geist wären, und daß sie den Geist, der nicht lügen und nicht getäuscht werden könne, aus dem Geschenk Gottes hätten, wann sie ihn hätten. Und dieser Geist habe auch, wo er sie beseelte, nicht alles gleichmäßig ihnen offenbart; wie er nicht alle Gaben einem mitteile, so erleuchte er auch die Seele dessen, den er erfülle, nicht in Beziehung auf alle Dinge, sondern er offenbare bald dieses, bald jenes, und wenn er das eine enthülle, verhülle er das andere. Dann setzt er, nachdem er die Worte Gregors des Großen über den Streit zwischen Petrus und Paulus zu Antiochia und den Irrtum, in den Petrus gefallen sei, angeführt hat, hinzu: „Wie also nun, da es erhellt, daß auch die Apostel und Propheten nicht frei von Irrtum gewesen sind, wie können wir uns wundern, wenn in so vielen Schriften der Väter aus der angeführten Ursache manches irrtümlich Vorgetragene sich findet? Aber es ziemt auch nicht, die Heiligen als der Lüge schuldig anzuklagen, wenn sie manches anders, als es sich in Wahrheit verhält, nicht um zu täuschen, son-

dern aus Unwissenheit sagen, und man muß nicht als Hochmut oder Sünde anrechnen, was aus Liebe zu irgendeiner Absicht der Erbauung gesagt wird, da es erhellt, daß der Herr alles nach der Gesinnung abwägt." Jener Lieblingssatz des Abälard.

Ferner sind hier zu erwähnen Abälards Kommentar über den Römerbrief und das von ihm entworfene Bruchstück einer Sittenlehre, das Buch unter dem Titel: Scito te ipsum, von welchem wir schon früher gesprochen haben. Beide Werke enthielten manches nach der Art Abälards Hingeworfene, was Anstoß geben mußte. Wir wollen hier besonders zwei Lehren hervorheben, welche Angriffe auf Abälards Rechtgläubigkeit hervorriefen, seine Lehre von der Erbsünde und Sünde, und seine Lehre von dem Erlösungswerke. Abälard ging in dem letzteren Werke von solchen Prinzipien aus, welche konsequent entwickelt ihn zu einer mehr mit dem Pelagianischen, als dem Augustinischen System in der Anthropologie übereinstimmenden Lehre geführt haben würden. Wie wir schon bemerkt haben, wollte er in der sittlichen Beurteilung alles auf die Gesinnung zurückführen. Das Wesen der Sünde setzte er nur in die bewußte Verachtung Gottes oder seines Gesetzes, d. h. dasjenige nicht um Gottes willen thun oder unterlassen, wovon wir erkennen, daß es um Gottes willen gethan oder unterlassen werden sollte*). Danach hätten ganz andere Begriffe von Sünde und Schuld entstehen müssen, als die in dem Augustinischen Lehrbegriff begründeten. Der Begriff der Sünde hätte große Be-

*) Scito te ipsum, cap. 3, Pezii thesaur. III, 2, p. 629: Peccatum itaque nostrum contemtus creatoris est, et peccare est creatorem contemnere, hoc est: id nequaquam facere propter ipsum, quod credimus propter ipsum a nobis esse faciendum; vel non dimittere propter ipsum, quod credimus esse dimittendum.

schränkungen erleiden müssen. In den vorherrschenden sündhaften Neigungen, dem Widerstreit zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, sah Abälard nichts, worauf die Begriffe von Sünde und Schuld angewandt werden könnten, sondern alles dies erschien ihm nur als Stoff für den sittlichen Kampf, die Entwickelung und Übung der Tugend. Es giebt sich hier ein merkwürdiger Gegensatz zwischen Abälard und Augustinus zu erkennen. Beide hatten die Macht der dem Göttlichen entgegenstrebenden sinnlichen Triebe in ihrer Jugend sehr erfahren müssen. Bei Augustinus zeigte sich die Nachwirkung davon darin, daß er desto strenger gegen sich selbst war, desto tiefer in allen den Geist herabziehenden sinnlichen Reizen das Joch der Sünde empfand. Abälard hingegen war geneigt, dieses Widerstreben der sinnlichen Triebe milde zu beurteilen, es in etwas Gutes zu verwandeln. Je mehr der Mensch zu kämpfen hat, meint er, desto mehr erprobt sich seine Tugend, wenn nur die Vernunft den entgegenstrebenden Trieben nicht unterliegt, wenn er sich dadurch nicht bewegen läßt, mit Verachtung Gottes etwas zu thun oder zu unterlassen, was mit dem göttlichen Gesetz in Streit ist; denn dies letztere allein ist ja nach Abälards Bestimmung Sünde. „So hat viele — sagt er — „die Natur selbst oder ihre eigentümliche Leibeseigenschaft zur Schwelgerei oder zum Zorn geneigt, und sie sündigen doch eben nicht dadurch, daß sie so sind, sondern sie haben daher einen Stoff zum Kampf, damit sie, durch die Tugend der Mäßigung über sich selbst siegend, die Krone davontragen sollen*)." Wenn Abälard nach diesen Grund-

*) L. c., p. 628: Sic et multos ad luxuriam sicut ad iram natura ipsa vel complexio corporis pronos efficit: nec tamen in ipso hoc peccant quia tales sunt, sed pugnae materiam ex hoc

sätzen sich eine Anthropologie gebildet hätte, so würde die kirchliche Lehre von dem Urstande, von der Erbsünde haben weichen müssen. Er würde zu der Auffassung gekommen sein, daß der Zwiespalt zwischen Sinnlichkeit und Vernunft in dem Wesen der menschlichen Natur angelegt sei und als das Ursprüngliche in derselben hervorgetreten sein oder wenigstens unentwickelt zugrunde gelegen haben müsse; daß nur aus diesem Zwiespalt heraus die sittliche Entwickelung habe hervorgehen, der Mensch zur Tugend sich ausbilden können. Was nach der Kirchenlehre aus einer Trübung der sittlichen Natur des Menschen abgeleitet wurde, hätte hier als etwas in dem sittlichen Entwickelungsprozesse durchaus Notwendiges erscheinen müssen.

Doch Abälard war fern davon, seine Prinzipien zu dieser Konsequenz hinzutreiben. Er nahm die Lehre von dem Urstande, von den Folgen der ersten Sünde, der daher rührenden Verdammnis, der Verdammnis der ungetauften Kinder aus der Kirchenlehre auf, und eben weil nun diese Lehren doch bei ihm nur etwas von außenher Angeheftetes, nichts innerlich Angeeignetes waren, mußte seine Auffassung derselben eine desto härtere und für die Vernunft zurückstoßendere werden. Wir sehen hier wieder das Zusammentreffen zwei ganz entgegengesetzter Elemente, rationalistischer Prinzipien und einer ganz schroffen supernaturalistischen Auffassung, woraus nie etwas Ganzes hervorgehen konnte. Abälard wußte mit seinem reflektierenden Verstande die Blößen und schwachen Seiten der Kirchenlehren wohl zu entdecken, ohne aber das zugrunde liegende tiefere religiös-sittliche Element verstehen zu können. Welche Bedeutung

---

habent, ut per temperantiae virtutem de se ipsis triumphantes coronam percipiant.

eine erste Sünde vom Standpunkte einer noch ungetrübten sittlichen Natur hat, die Bedeutung einer Ursünde als eines ersten Aktes der zur Willkür gewordenen Freiheit, dieses vermochte Abälard von seinem Standpunkte aus nicht zu verstehen. Er sah nur auf das Materielle der Sünde, und da erschien es ihm als etwas Empörendes, daß Gott den Genuß eines verbotenen Apfels so schwer strafen sollte*). Er glaubte eine große Härte und Tyrannei darin wahrzunehmen, daß alle unverdient für die Sünde eines einzelnen leiden sollten, seine Schuld die ihrige werden, die unschuldigen Kinder zu ewigen Strafen sollten verurteilt werden, wenn sie nicht die Taufe erhielten. Und mit Recht konnte er in allen diesen Beziehungen die Kirchenlehre angreifen; aber er verstand nicht die tieferen, auch der irrtümlichen Auffassung zugrunde liegenden Wahrheiten, wie die Sünde sich selbst in der Menschheit straft, die Geschichte der Menschheit kein unzusammenhängender Atomismus ist, sondern frühere und spätere Momente der Entwickelung einander sittlich bedingen. Er verstand nicht das tiefe Gefühl einer Urschuld, einer den menschlichen Geist von seinem Urquell trennenden Kluft, in welchem die Lehre von der Imputation der Ursünde ihren Anschließungspunkt findet. So wußte er den tieferen Grund solcher Lehren in dem religiösen Bewußtsein nicht zu verstehen, und da er sie doch von dem Standpunkte seiner verständigen Reflexion so äußerlich aufgefaßt festhalten wollte, mußte er mit seiner verständig sein sollenden Erklärung, wie es immer einer solchen Art des Supernaturalismus geht, desto unverständiger werden, wie wenn er behauptet, daß in der heiligen Schrift

*) In unius pomi reparabilis esu ita in posteris punire. Comment. in epist. ad Rom., lib. II opp., p. 596.

Sünde für Strafe der Sünde stehe, zum Beleg anführt den Begriff der Vergebung der Sünde, was ihm nichts anders ist als Erlassung der Strafe der Sünde*); wenn er, daß Gott um einer so geringen Sünde willen das ganze Menschengeschlecht so schwer gestraft habe, aus der Absicht, dadurch vor der Sünde abzuschrecken, erklärt**). So läßt er sich, um Gott bei der Verdammnis der ungetauften Kinder zu rechtfertigen, zu einer Behauptung des schroffsten und willkürlichsten Supernaturalismus fortreißen, daß Gott unbedingt Herr sei über seine Kreaturen, daß die Tiere nicht mit ihm würden rechten können, warum er sie nicht zu Menschen gemacht, als ob es nicht etwas anderes wäre: eine Mannigfaltigkeit der Geschöpfe hervorbringen, von denen jedes ist, was es sein soll, und einen Zwiespalt in das Wesen eines Geschöpfes setzen, die darin gegründeten Erwartungen und Ansprüche nicht befriedigen, den zur Gemeinschaft mit Gott geschaffenen Geist, der daher allein fühlen kann, was Seligkeit oder Unseligkeit ist, durch einen Akt der Willkür in Unseligkeit stürzen***). Er läßt sich bis zu der seinen früher von uns entwickelten Prinzipien schlechthin widerstreitenden Behauptung fortreißen, wodurch das innere Wesen

*) Peccata dimitti, id est poenae peccatorum condonari. L. c., p. 591.

**) L. c., p. 596: Voluit etiam statim ostendere in prima et fortasse modica primorum parentum transgressione, quam ita in posteris nihil adhuc merentibus vindicat, quantum omnem abhorret iniquitatem, et quantam poenam majoribus culpis et frequentibus reservet

***) L. c., p. 595: Non enim injuriam creaturae suae Deus facit, quocunque modo eam tractet, sive ad poenam eam deputet, sive ad requiem. Alioquin animalia, quae ad laborem humani obsequii creata sunt, juste conqueri et murmurare adversus creatorem possent.

des Sittengesetzes als ein Ausfluß von der Heiligkeit Gottes ganz aufgehoben würde, indem er schlecht und gut nur von den Bestimmungen des göttlichen Willens abhängen läßt, wodurch dieser Wille selbst zur Willkür gemacht wird*). Zu solchen Behauptungen konnte sich Abälard fortreißen lassen durch seinen veräußerlichten, mit dem Innersten seiner Denkweise nicht übereinstimmenden Supernaturalismus und seine sophistische, den Wahrheitssinn trübende Dialektik, wodurch er Gründe für alles aufzusuchen und zu finden vermochte. Doch genügte diese Rechtfertigung dem Abälard selbst wohl nicht, und er lenkte nachher wieder ein, wollte doch Gottes Gerechtigkeit und Liebe bei jener Verdammnis der ungetauften Kinder retten, auf eine Weise freilich, die auch nicht viel besser war. Er half sich damit, daß die ungetauften Kinder die mildeste Strafe treffen sollte, nur die sogenannte poena damni, das Ausgeschlossensein von der Anschauung Gottes ohne andere positive Strafen, gegen welche Auskunft Augustin schon mit Recht bemerkt hatte, daß zwischen der Gemeinschaft mit Gott und der Unseligkeit für den menschlichen Geist nichts in der Mitte Stehendes gedacht werden könne, da er eben darauf angelegt sei, sich außer der Gemeinschaft mit Gott unselig fühlen zu müssen.

*) Non enim aliter bonum a malo discernere possumus, nisi quod ejus est consentaneum voluntati, et in placito ejus consistit. Unde et ea quae per se videntur pessima, et ideo culpanda, cum jussione fiunt dominica nullus culpare praesumit. L. c. Freilich sieht man, was zur Unterstützung solcher widersinnigen Behauptungen dienen mußte, Dinge, die seiner Zeit allerdings zugute zu halten sind, der mechanische, übertriebene Inspirationsbegriff, den Abälard, wie wir gesehen haben, wohl hätte verbessern können, die Meinung von dem durchaus mosaischen Ursprunge des Pentateuchs, wenn zur Unterstützung jener monströsen Lehre angeführt wird, daß Gott den Juden geboten habe, gestohlenes Gut aus Ägypten mitzunehmen.

Und dann meint Abälard, jene Strafe möge wohl nur diejenigen Kinder treffen, von welchen Gott vorausgesehen, daß, wenn sie länger gelebt hätten, sie in schwere Sünden würden verfallen sein und so weit härtere Strafen verdient haben, so daß diese Milderung ihres Loses also noch ein Akt der Erbarmung Gottes gegen sie sei*).

Die zweite Lehre, durch deren Behandlung in seinem Kommentar über den Römerbrief und in seinen Vorlesungen Abälard vielen Anstoß gab, war die Erlösungslehre oder die Lehre von der Rechtfertigung des Menschen. Es läßt sich aus der Beschaffenheit dieses Dogmas und aus den Verhältnissen der damaligen Zeit leicht erklären, wie Abälard dazu veranlaßt wurde, gerade diesem Dogma seine Untersuchung besonders zuzuwenden. Bei dem damals erwachenden Nachdenken über religiöse Dinge und bei dem Unbefriedigenden der früheren Erörterungen über diesen Gegenstand war auch das Interesse der Laien dazu angeregt worden, nach den Gründen zu fragen, warum die Erlösung des Menschen durch das Leiden Christi bewirkt werden mußte, wie Anselm von Canterbury sagt: „Diese Frage pflegen sowohl die Ungläubigen, welche die Einfalt des christlichen Glaubens als eine thörichte verspotten, uns entgegenzuhalten**) und viele Gläubige in ihrem Herzen zu

*) L. c., p. 596: Credimus etiam huic mitissimae poenae neminem deputari morte in infantia praeventum, nisi quem Deus pessimum futurum si viveret praevidebat, et ob boc majoribus poenis cruciandum. Unde nonnullam in hac remissione vel alleviatione poenae divinae bonitatis gratiam percipere parvuli non immerito videntur.

**) Vielleicht auch hier eine Spur hin und wieder auftauchender Richtungen des Zweifels und Unglaubens, von denen wir früher gesprochen haben.

bewegen. Über diese Frage fragen nicht nur viele Gelehrte, sondern auch Ungelehrte, und sie verlangen, daß Rechenschaft darüber gegeben werde*)." Auch diese Lehre untersuchte Abälard auf seine dialektisierend verständige Weise mehr von außenher, wie irgendeinen andern aus dem gewöhnlichen Leben gegriffenen Gegenstand verständiger Betrachtung, als daß er von einem tiefen christlichen Gemütsleben aus mit der für einen solchen Gegenstand erforderliche Weihe heiligen Sinnes in das Innere der Sache eingegangen, Inhalt und Form unterschieden, den tiefen Gehalt des christlichen Bewußtseins und die begriffliche Reflexion voneinander zu sondern gewußt hätte. Wer solche Dinge, die dem stillen Heiligtum des in der Tiefe wurzelnden religiösen Lebens angehören, von außenher mit zersplitternder Dialektik untersuchen will, von der Voraussetzung ausgeht, daß der Gedanke das Wesen des Dogmas sei, wird immer mehr mißverstehen als verstehen können, mit der Schale spielen, ohne in den Kern einzudringen. Abälard konnte hier aber freier sich äußern, mit der Aufstellung einer positiven Ansicht von der Sache rücksichtsloser hervortreten, weil eine bestimmte Auffassung dieses Dogmas noch keine solche kirchliche Feststellung erlangt hatte, wie es mit der Lehre von der Erbsünde und der Kindertaufe geschehen war. Daher wurde er hier nicht genötigt, wie bei den vorhin erwähnten Lehren, zu dem Abenteuerlichsten sich hinzuwenden, um die von außen her angeeignete Kirchenlehre irgendwie anfassen zu können. Es ist merkwürdig, daß Abälard von Anselms tiefsinniger Entwickelung gar nichts weiß; gegen die Anselmische Theorie ist seine Polemik nicht gerichtet. Freilich mußte ihm von seinem einseitig dialektischen Standpunkte

*) Cur deus homo? lib. I, cap. 1.

aus auch gewiß die Anselmische Lehre, die bei allen ihren Mängeln doch aus der Tiefe des christlichen Bewußtseins und christlicher Anschauung geschöpft ist, unfaßlich bleiben. Abälard richtet zuerst seine Polemik gegen jene ältere, mehr einer mythischen Auffassung zugehörende, aber auch dabei einen tieferen Grund der Wahrheit enthaltende Auffassungsweise, daß der Satan durch die Sünde ein Eigentumsrecht über die Menschheit erlangt habe, Gott auch ihm sein Recht widerfahren lasse und deshalb in der Form des Rechts ihm sein Eigentum zu entreißen beschloß, indem der Satan seine Herrschaft ausüben wollte an einem Menschen ohne Sünde. Anselm hatte diese Ansicht bekämpft, gleichwie Abälard. Aber dann bringt derselbe mancherlei Zweifel dagegen vor, wie doch die Erlösung der Menschen durch das Leiden eines Schuldlosen habe bewirkt werden können; warum Gott nicht durch seinen bloßen Willen die Sünden habe vergeben können, ohne irgendeine andere Vermittelung, wie Christus während seines irdischen Lebens Sünden vergeben habe; — jene Frage hatte auch Anselm aufgeworfen, aber sie aus dem Zusammenhang der göttlichen Eigenschaften zu beantworten gesucht — wie Gott, der durch eine weit geringere Sünde, den verbotenen Genuß eines Apfels, gegen die Menschheit so sehr erzürnt worden, durch eine weit größere Sünde, die in der Kreuzigung Christi begangen worden, habe können versöhnt werden; wie durch eine weit schwerere Sünde die leichteren hätten gutgemacht werden können; wie es sich überhaupt denken lasse, daß Gott für sich selbst einen Preis verlangen sollte, um den Menschen ihre Sünden zu vergeben, und als diesen Preis durchaus Blut verlange, und das Blut eines Unschuldigen. Nachdem er nun so hin und her gesprochen, will er keineswegs die That der erlösenden Liebe Gottes herabsetzen. Er erkennt die Bedeutung derselben: daß Gott

18*

seinen eingeborenen Sohn habe um der durch die Sünde von ihm Entfremdeten willen in die Welt herabgesandt, ihn so viele Mühseligkeiten und Leiden für die Menschen tragen, durch Worte und Werke die Menschen belehren und endlich ihn unter den schwersten Kämpfen und Leiden sein Leben für die Menschen hingeben lassen; aber den erlösenden Einfluß dieses Leidens Christi setzt er nur in das Subjektive, indem durch so außerordentliche Erweise der Liebe Gottes gegen die Menschen ihre Gegenliebe entzündet werden müsse, und dadurch müßten sie fähig werden, aus Liebe zu dem Gott, der ihnen solche Liebe erwiesen, alles zu thun und zu leiden. So werde durch solche Eindrücke der Liebe Gottes jene uneigennützige Liebe bei den Gläubigen erzeugt, welche Abälard, wie wir gesehen haben, als das Charakteristische des Christentums, das Unterscheidende zwischen dem Christentum und Judentum betrachtet. So versteht er die justificatio per mortem Christi, — indem er nämlich das Wort justificatio auf die in dieser Zeit gewöhnliche Weise auffaßt, darunter versteht nicht eine objektive Rechtfertigung, sondern die innere Gerechtmachung, Heiligung, — daß die Gläubigen durch solche, vermöge des Eindrucks der ihnen geoffenbarten Liebe Gottes in ihren Herzen angeregte Liebe gerecht gemacht, innerlich geheiligt würden, insofern dies die Triebfeder zu allem wahrhaft Guten sei*). Von dieser Auffassung des Erlösungswerkes

---

*) Comment. in epist. ad Roman., lib. II opp, p. 550—553: Quam vero crudele et iniquum videtur, ut sanguinem innocentis in pretium aliquod quis requisierit, aut ullo modo ei placuerit innocentem interfici, nedum Deus tam acceptam filii sui mortem habuerit, ut per ipsam universo reconciliatus sit mundo? . . . . Nobis autem videtur quod in hoc justificati sumus in sanguine Christi, et Deo reconciliati, quod per hanc singularem gratiam nobis exhibitam, quod filius suus nostram susceperit naturam, et

als Offenbarung der überschwenglichen Liebe Gottes, wodurch Liebe in dem Herzen des Menschen entzündet werden müsse, war Abälard gewiß tief durchdrungen. Auch in seinen Vorlesungen trug er dies so vor*). Zwar sprach er hier auch von einem durch Christus dem Vater dargebrachten Opfer, von einem durch ihn entrichteten Lösegeld; aber es erhellt schon aus dem Gesagten, daß er mit diesen Worten den gewöhnlichen Begriff nicht verbinden konnte, und in Beziehung auf das letzte sagt er es ja ausdrücklich, um sich gegen eine falsche Deutung seiner Worte zu verwahren, daß dies nur bildlich zu verstehen sei**).

Ferner mußte sich Abälard Feinde machen durch die rücksichtslose Heftigkeit, mit welcher er gegen weltlich gesinnte Bischöfe, Priester und Mönche sprach und die dem religiösen und sittlichen Leben verderblichen Mißbräuche seiner Zeit angriff. Auch hier finden wir bei Abälard einander widerstreitende Elemente. Von der einen Seite schloß er sich in seinen Strafreden andern Männern von frommem und reformatorischem Geist, unter denen ja auch der Abt Bernhard, wie aus unserer Darstellung hervorgeht, einer der bedeutendsten war, an, und ging von dem Standpunkte der gewöhnlichen Kirchenlehre aus, ließ sich nur darauf ein, die falsche und schlechte Anwendung derselben zu bestreiten.

---

in ipso nos tam verbo quam exemplo instituendo usque ad mortem perstitit, nos sibi amplius per amorem astrixit: ut tanto divinae gratiae accensi beneficio, nil jam tolerare propter ipsum vera reformidet caritas.

*) Epit. theolog. christ., ed. Rheinwald, cap. 23, p. 62. [Über Abälards Lehre von der Versöhnung vgl. A. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 2. Aufl. I, 48 ff. Deutsch a. a. O., 366 ff. D. H.]

**) L. c., p. 66: Translative tamen pretium nuncupatur.

Von der andern Seite aber wurde er durch seine Polemik weiter geführt und sprach Dinge aus, welche ihn in einen Kampf mit den Grundsätzen des Christentums seiner Zeit verwickeln konnten und konsequent durchgeführt zu einer ganz andern Idee von der kirchlichen Gewalt hingeführt haben würden.

Indem Abälard in seinem „Scito te ipsum" den Grundsatz, daß die Gesinnung allein allem Sittlichen seinen Wert gebe, an die Spitze stellte, wurde er dadurch veranlaßt, die Selbsttäuschungen vieler seiner Zeitgenossen, welche in roher Sicherheit fortlebten und meinten, doch noch zuletzt in der Todesstunde sich mit Gott abfinden zu können, zu bestreiten, sowie gegen die schlechten Geistlichen, die dem Wahne solcher dienten, zu reden. Er sagt: „Wir sehen täglich viele, indem sie aus diesem Leben zu scheiden im Begriff sind, wegen der von ihnen begangenen Verbrechen Buße thun und unter schwerer Zerknirschung seufzen, nicht sowohl aus Liebe zu dem beleidigten Gott, oder aus Haß gegen die begangene Sünde, als aus Furcht vor der ihnen bevorstehenden Strafe." Er sagt von ihnen: „Sie bleiben in ihrer Ungerechtigkeit, indem ihnen nicht sowohl die Schuld der Sünde als die schwere Strafe, welche doch eine gerechte ist, mißfällt;" sie haßten nicht sowohl das Böse als das gerechte Gericht Gottes, das sie in der Strafe fürchteten. Er bezeichnet sie als durch ihre Schuld Verblendete, die nicht mehr fähig gewesen wären, von dem, was zur wahren Buße gehöre, sich einen Begriff zu machen. Er sagt: täglich sehe man viele dem Tode entgegengehen, die sich sehr anklagten wegen ihres Wuchers, ihrer Räubereien, der Unterdrückung der Armen oder über das sonst begangene Unrecht. Wenn nun solchen von dem herbeigerufenen Priester zuerst, wie geschehen müsse, der Rat gegeben werde, daß sie alles ver-

kaufen und andern, was sie ihnen entrissen hätten, wiedererstatten sollten, so gäben sie gleich durch ihre Antwort zu erkennen, wie eitel ihre Buße sei. „Wovon“, sagten sie, „soll denn mein Haus leben? was könnte ich meinen Söhnen, meiner Frau zu ihrem Unterhalt hinterlassen?“ Er hält ihnen entgegen das Wort des Herrn Luk. 12, 20: Du Narr, diese Nacht wird man deine Seele von dir fordern, und wes wird es sein, das du bereitet hast? O du Elendester unter allen Elenden und Thörichtster unter allen Thoren, du denkst nicht an das, was du dir selbst bewahrst, sondern nur an die Schätze, die du für andere aufsammelst! Mit welcher Verwegenheit beleidigst du Gott, vor dessen furchtbaren Richterstuhl du wirst gezogen werden, um nur die Deinen zu Freunden zu haben, die du bereicherst mit dem, was du den Armen geraubt hast! Wer sollte über dich nicht lachen, wenn er sieht, daß du glaubst, andere würden dich mehr lieb haben, als du dich selbst hast? Du vertraust auf die Almosen der Deinen, welche du, wie du sie zu Nachfolgern zu haben meinst, auch zu Erben deiner Sünde machst, denen du fremdes, durch Raub entrissenes Gut zurücklässest. Was hast du also für eine schlechte Liebe zu den Deinen und bist grausam gegen dich und gegen Gott zugleich? Was erwartest du von dem gerechten Richter, vor dessen Richterstuhl du eilst, du magst wollen oder nicht, der nicht allein vom Raub, sondern auch von jedem unnützen Wort Rechenschaft verlangt? Dann wendet er sich zu den Priestern und sagt: „Und weil gewöhnlich die Habsucht des Priesters nicht geringer ist als die der Gemeinde, so verführt viele der Sterbenden die Geldgier derselben, indem sie eine eitle Sicherheit ihnen verheißen, wenn sie, was sie haben, als Opfer darbringen und Messen kaufen, die sie nicht umsonst erhalten würden.“ Er führt

sodann an, welchen Handel nach einer bestimmten Taxe sie mit der Zahl der Messen trieben. Sie rieten den Sterbenden nicht, das Geraubte wiederzuerstatten, sondern es als Opfer für die Kirche darzubringen*).

In allem diesem, was Abälard hier gegen die Mißbräuche seiner Zeit sagt, erkennen wir den mit dem kirchlichen Lehrbegriff durchaus übereinstimmenden Mann. Da in dieser Zeit ein Streit darüber stattfand, ob nicht die vollkommene, aus der Liebe hervorgehende Buße und das innere Sündenbekenntnis vor Gott zur Vergebung der Sünden hinlänglich sei, wie sich dazu die kirchliche Beichte und die Kirchenbuße verhalte, so erklärte sich Abälard für die Notwendigkeit der letzteren gegen diejenigen, welche das Sündenbekenntnis vor Gott allein geltend machten. Auffallend ist sogar die Art, wie er die Geltendmachung des Sündenbekenntnisses vor Gott mißversteht: „Es giebt solche", — sagt er — „welche meinen, daß man nur Gott die Sünden bekennen müsse. Aber ich sehe nicht, was ein Bekenntnis vor dem allwissenden Gott bedeutet, oder welche Vergebung die Zunge für uns erlangen könne?" Und dann stimmt er in die gewöhnliche Lehre von der Kirchenbuße ein**). Doch die Heftigkeit, mit der er die Mißbräuche des Ablaßwesens bekämpft, reißt ihn zu solchen Behauptungen fort, wodurch der Wert der priesterlichen Absolution hätte beeinträchtigt und die ganze kirchliche Bußpraxis erschüttert werden können. „Es giebt einige Priester", — sagt er — „welche ihre Untergebenen nicht sowohl aus Irrtum, als aus Eigennutz betrügen, daß sie um des dargebrachten Geldes willen die zur Genugthuung vorgeschriebenen Kirchenstrafen mildern oder erlassen; indem sie

*) Scito te ipsum, p. 664—667.

**) L. c., p. 674.

nicht sowohl darauf achten, was der Wille des Herrn ist, als wieviel das Geld beträgt. Und wir wissen, daß nicht bloß die Priester, sondern auch die den Priestern Vorgesetzten selbst, die Bischöfe, auf eine so unverschämte Weise von dieser Geldgier entbrannt sind, daß, wenn sie bei den Kirchweihen, oder bei der Einweihung der Altäre, oder bei der Einsegnung der Todesäcker, oder bei irgendeiner andern feierlichen Gelegenheit Zusammenkünfte des Volks halten, von welchen sie reiche Geschenke erwarten, sie verschwenderisch sind in Erlassung der Buße; indem sie bald den dritten, bald den vierten Teil der Buße allen insgemein erlassen, nämlich unter einem Schein der Liebe, aber in Wahrheit aus der größten Geldgier. Sie rühmen sich dabei der Gewalt, die sie von Petrus oder den Aposteln empfangen haben wollen (Joh. 20; Matth. 18); und sie rühmen sich dann besonders zu thun, was ihnen zukommt, wenn sie ihren Untergebenen solche Güte erweisen. Und möchten sie dies wenigstens um ihrer selbst, nicht um des Geldes willen thun, damit es wirklich als Güte, nicht als Eigennutz erschiene." Und er meint, wenn sie dadurch wirklich ihre Liebe erweisen könnten, so würde es weit mehr geschehen, wenn sie die halbe oder ganze Kirchenbuße erließen, wie sie vorgeben, daß ihnen solches freistehe, als wenn der Himmel in ihrer Hand liege nach den angeführten Zeugnissen über das Vergeben und Behalten der Sünden. Sie seien im Gegenteil einer großen Lieblosigkeit anzuklagen, wenn sie nicht alle Untergebene von allen ihren Sünden freisprächen, daß sie keinen derselben verdammt werden ließen; falls es nämlich so sehr in ihrer Gewalt stehe, welche Sünden sie wollten, zu vergeben oder zu behalten, den Himmel, wem sie wollten, zu öffnen oder zu verschließen. Sie wären allerdings sehr glücklich zu preisen, wenn sie sich selbst diesen, wie sie wollten,

öffnen könnten.* Er bekämpft nun überhaupt die angenommene unbedingte Übertragung jener geistlichen Gewalt von den Aposteln auf die Bischöfe als ihre Nachfolger. Er meint: wie könnte, da es so viele Bischöfe ohne Frömmigkeit und Weisheit gebe, diesen eine solche Gewalt wie den Aposteln zukommen; wie sollte dies Gott von der Willkür und Leidenschaft dieser Menschen abhängen lassen? Und er geht nun so weit, zu behaupten, daß diese Gewalt nur den Aposteln persönlich, nicht andern als ihren Nachfolgern übertragen sei. Und so wendet er auch auf die Apostel persönlich allein freilich manche Worte des Herrn an, die sich auf alle Christen überhaupt beziehen, wie wo er zu ihnen sagt: Ihr seid das Salz der Erde, das Licht der Welt. Denn der Herr habe nicht jene Heiligkeit oder Weisheit, die er den Aposteln verliehen, auch ihren Nachfolgern gegeben. Manche frommen Männer dieser Zeit stimmten in solche Klagen über die Mißbräuche des Ablaßwesens ein, und manche konnten auch durch ihren frommen Eifer fortgerissen werden, mehr zu sagen als sie wollten, oder als klar bewußte Überzeugung bei ihnen geworden war. Wir erwähnen hier den frommen Abt Stephanus von Obaize, der, als ihm sein Bischof mehreremale einen Ablaß für einen Kirchenbau anbot, so wichtig ihm auch derselbe war, doch ein solches Mittel für dessen Beförderung nicht annehmen wollte, indem er sagt: „Wir wollen keine solche Gewohnheit einführen, dem Volke ein Ärgernis zu geben, und Schmach über uns herbeizuziehen, solchen Ablaß anzubieten, den Gott allein zu erteilen vermag *)“. Doch hatte

*) Nos talem consuetudinem introducere nolumus, ut populis scandalum et nobis ignominiam adquiramus indulgentias largiendo, quas dare non poterit nisi solus Deus. Baluzii miscell, lib. IV, Paris 1683, p. 131.

er sich einmal gegen seinen Willen bewegen lassen, einen Ablaßbrief für eine Kirche von einem Bischof sich zu erbitten. Als nun der Bischof ihn fragen ließ, in welchem Umfange der Ablaß denen, die sich in die Brüderschaft für den Kirchenbau aufnehmen ließen, bewilligt werden solle, antwortete er: „Uns drücken noch unsre eigenen Sünden, und wir können fremde nicht leichter machen *).“ Gegen die große Zahl der schlechten Geistlichen redet Abälard mit heftigem Unwillen, indem er sagt: „Was werden am Tage des Gerichts manche neuere Priester sagen, welche die priesterliche Ordination empfangen haben, aber auf eine derselben unwürdige Weise zu leben sich nicht schämen? Einige derselben sitzen mit dem unwissenden, verderbten Volk in Eß- und Trinkgelagen, sie schwatzen mit ihnen, und thun Dinge, die auszusprechen man sich schämt. Sie kleiden sich in großem Staat von der Wolle der Herde des Herrn, sie nähren sich von deren Milch, und die Schafe sterben aus Hunger und Mangel des göttlichen Worts. Es gehen die Feste vorüber, es geht ein ganzes Jahr vorüber, und es kommt aus ihrem Munde auch nicht ein Wort hervor, wodurch die ihnen anvertraute Gemeinde gebildet, vom Bösen gebessert, zum Guten zurückgerufen und in demselben bestärkt werden könnte. Doch meinen sie täglich Gott zu dienen: sie singen zum Lobe Gottes, oder vielmehr, sie spotten seiner, und den Zuhörern und Zuschauern geben sie durch den Ton ihrer Stimme, durch die Geberde ihres Leibes ein Ärgernis und tragen nichts zu ihrer Erbauung bei.“ Er bezeichnet solche Priester, welche die Welt mit ihren Amuletten durchlaufen, welche das unwissende und mit Sünden be-

---

*) Nos nostra adhuc premunt peccata, nec possumus levare aliena. L. c.

lastete Volk durch ihre lügenhaften Worte selig preisen, welche Frieden rufen, wo kein Friede ist. Er fordert die Laien auf, sich von solchen Priestern hinwegzuwenden zu den frommen und mit dem göttlichen Wort wohlbekannten Priestern *).

Wir haben schon oben bemerkt, wie Abälard die Berichte von den Wundern in seiner Zeit mit Mißtrauen betrachtete. Doch ging dies bei ihm nicht aus einem solchen Gegensatze gegen die Wundersucht und die unkritische Wundergläubigkeit seiner Zeit hervor, welcher ihn zu dem entgegengesetzten Abwege einer rationalistischen Wunderscheu geführt hätte. Es erhellt schon aus dem, was wir früher über Abälards Richtung bemerkt haben, daß dieselbe, wenngleich an einseitigen Supernaturalismus oder Rationalismus anstreifend, doch im ganzen dahinzielte, das Übernatürliche im Einklang mit dem Natürlichen aufzufassen. Diese Richtung verlangte nun ja auch nicht eine Verleugnung des Wunderbegriffs, sondern eine diesem Einklang entsprechende Auffassung desselben. Wirklich finden wir bei Abälard das Streben nach einer solchen Auffassung, Ideen, die der Anschauungsweise des Augustinus verwandt sind. Augustinus Entwickelungen scheinen auch auf ihn, wie auf die späteren wissenschaftlichen Theologen des dreizehnten Jahrhunderts, in der Gestaltung des Wunderbegriffs besonders eingewirkt zu haben. Den Anschließungspunkt für eine solche Auffassung des Wunderbegriffs giebt dem Abälard wie seine schon entwickelte Lehre von der göttlichen Allmacht als einer alles unmittelbar wirkenden, so die Unterscheidung zwischen einer idealen göttlichen Weltordnung und derjenigen, die sich in der Erscheinungswelt darstellt. Alles, was sich successiv in der Erscheinungswelt entwickelt, muß nach Abälards Auffassung

*) Cfr. de orat. dom.

in dem Zusammenhange der ewigen göttlichen Ideen begründet sein. Was in dem Zusammenhang der göttlichen Ideen etwas Vollendetes ist, ein alles in sich schließendes Ganze, entwickelt sich teilweise und successiv in der Erscheinungswelt. Wie er sagt: „Es ist dieselbe Wirkung Gottes, welche zuerst in der göttlichen Vernunft verborgen war, und welche dann durch die Wirkungen in seinen Werken ans Licht hervorbrach; daß heißt: wie Gott es zuerst in seiner Vernunft entworfen hat, so hat er es nachher in seinen Werken vollbracht *)". In der göttlichen Weisheit oder dem Wort Gottes ist aber angelegt, was allmählich zur Erscheinung kommt. Darin sind die Gesetze für die Entwicklung des ganzen Weltlaufs gegründet. In dieser Beziehung giebts nicht Plötzliches; hier kann nichts eine Ausnahme machen, ein mehr oder weniger darin Begründetsein nicht unterschieden werden. Und faßt man die Natur in diesem idealen Sinne auf, so giebt es nichts Übernatürliches, sondern aus demselben einen Zusammenhange geht alles auf gleiche Weise hervor, was in der Erscheinungswelt allmählich sich verwirklicht **). Aber etwas andres ist es mit den Gesetzen des gewöhnlichen Naturlaufes, der nur einen Teil dieses Ganzen bildet. Es kann manches in jenem höheren idealen Zusammenhange begründet sein, was doch aus den Gesetzen dieses Naturzusammenhanges in der Erscheinungswelt daher sich nicht erklären läßt, was nicht hervorgeht aus den ursprünglich von Gott

*) Expositio in hexameron in Martene et Durand thesaur. nov. anecdotorum V, 1372: Eadem est operatio, quae in mente Dei prius latebat, et quae postmodum per effectum operum ad lucem erupit; quod est dicere: sicut prius mente concepit, ita postmodum opere consummavit.

**) Cuncta Deum condidisse in verbo, hoc est in sapientia sua ostenditur, id est, nihil subito vel temere, sed omnia rationabiliter ac provide. L. c., p. 1369.

in der Schöpfung gegründeten Kräften und Kausalitäten, sondern neue Kräfte, welche Gott in die Erscheinungswelt einführt, voraussetzt. Das ist es, was wir Wunder nennen. Jener ideale Zusammenhang umfaßt beide Reihen, das Wunder und das Natürliche zugleich. Er sagt: „Wenn die Philosophen das, was durch Wunder geschieht, etwas Unmögliches nennen, oder sagen, daß dies gegen die Natur geschehe, so sehen sie gewiß auf den gewöhnlichen Naturlauf hin, oder auf die ursprünglichen Ursachen der Dinge, nicht auf die Herrlichkeit der göttlichen Allmacht, welche vermöge ihres eigentümlichen Wesens alles Beschlossene zu vollführen vermag, und anders, als es in dem gewöhnlichen Naturlauf begründet, das Wesen der Dinge zu verändern *)". Er vergleicht die Wunder mit den ursprünglichen Wirkungen der Schöpferkraft Gottes. Er bezeichnet als Wunder „das, wozu die ursprünglichen Kausalitäten in der Natur nicht hinreichen würden, wenn nicht Gott zu dem Gewöhnlichen eine neue Kraft hinzufügte **). So sagt er, daß Gott die Regeln der Philosophen durch seine Werke häufig zunichte mache, wenn er manches Neue gegen die Natur oder manches über die Natur Hinausgehende wirke, das heißt, hinausgehend über das, was die ursprüngliche Begabung der Schöpfung vermag ***).

---

*) Introduct. in theologiam opp. p. 1133: Qui etiam cum ea quae per miracula fiunt, impossibilia dicunt, vel contra naturam fieri profitentur, profecto ad usitatum naturae cursum, vel ad primordiales rerum causas respiciunt, non ad excellentiam divinae potentiae, quam videlicet constat ex propria natura quidquid decrevit posse, et praeter solitum ipsas rerum naturas quocumque modo voluerit permutare.

**) L. c.: Quod primordialium causarum institutio ad hoc minime sufficere posset, nisi Deus praeter solitum propria voluntate vim quandum rebus impartiret, ut hoc inde fieri posset.

***) L. c., p. 1074: Deus regulas et exempla philosophorum

Von diesem Gesichtspunkte aus hatte Abälard also keinen Grund, Wunder an sich zu leugnen. Es war ihm für seinen Standpunkt nur die Aufgabe gestellt, sie im Zusammenhange mit dem Entwicklungsprozesse der Welt im ganzen als Verwirklichung der göttlichen Ideen aufzufassen. Es hätte sich ihm nur nach jener eben bezeichneten Auffassung der Gesichtspunkt darbieten können, daß die Wunder die Merkmale einer neuen hervortretenden Schöpfung in der Menschengeschichte seien, und es daher für diese Zeit keiner solchen bedürfe, wie für die ersten Zeiten des Christentums, wenn er die verschiedenen Entwickelungsstadien des Christentums und der Kirche zu unterscheiden geneigt und geeignet gewesen wäre. Aber eine solche historische Betrachtung und Anschauung lag dem Abälard fern, und er konnte also keinen Grund einsehen, warum nicht auch zu seiner Zeit Wunder geschehen könnten und sollten, warum nicht die in den Wundern sich bewährende Glaubenskraft durch solche Merkmale auch in dieser Zeit sich äußern sollte. Wie er geneigt war, das Verderben der Kirche seiner Zeit anzuklagen und ihren Gegensatz mit dem ihm vorschwebenden Ideal nachzuweisen, so rechnete er zu diesem Gegensatz, wenn er seine Zeit mit der apostolischen verglich, gern auch den Mangel der Wunder. Er sah auch darin einen Beweis davon, daß es an der rechten Glaubenskraft in seiner Zeit fehle, ein Merkmal der Verweltlichung des religiösen Geistes. Wie wir schon oben darauf hingewiesen haben, bestritt er, um seine Zeit anklagen zu können, die Gründe, welche von manchen dafür angeführt wurden, daß die Frömmigkeit nicht, wie in jener ersten Zeit,

---

in factis suis frequenter cassat, cum videlicet aliqua nova contra naturam facit, sive supra naturam, hoc est super hoc, quod prima instructio rerum potest.

von Wundern begleitet zu sein brauche. Wenn gesagt wurde, daß es der Wunder nur zur Gründung des Glaubens besonders bedurft hätte, so antwortete er: Da doch der Glaube ohne Werke ein toter sei, und wer den Willen des Herrn kenne und nicht thue, desto mehr schuldig sei, so schienen die Wunder in dieser Zeit besonders notwendig, nicht minder um die Werke, als um den Glauben hervorzurufen. Wir sehen hier, wie Abälard nur Gründe sucht für seine Behauptung und zur Widerlegung seiner Widersacher. Es ließ sich doch leicht einsehen, daß Wunder, die zuerst dazu dienen sollten, die Aufmerksamkeit einer göttlichen Thatsache zuzuwenden und zum Glauben anzuregen, am wenigsten dazu geeignet seien, den toten Glauben in einen lebendigen umzuschaffen; da ja gerade dem Wunder am leichtesten auch der tote Glaube sich anschließen kann. Sodann — fährt er fort — fehle es auch noch nicht an ungläubigen Juden und Heiden und Häretikern, zu deren Bekehrung jetzt wie ehemals Wunder notwendig zu sein scheinen. „Aber" — sagt er — „weil es solche nicht giebt, welche diese Gnade verdient haben, und weil sie jeder verlangt nicht sowohl zum Heil anderer, als um sich selbst geltend zu machen, und weil jener Glaube, von dem der Heiland sagt, daß wenn nur ein Senfkorn davon da sei, er Berge versetzen könne, nicht mehr vorhanden ist, so hören die Wunder jetzt ganz auf."

Durch solche Anklagen gegen seine Zeit und eine solche vielseitige Wirksamkeit als Lehrer und Schriftsteller, Philosoph, Theolog und Sittenrichter der verderbten Kirche mußte Abälard großes Aufsehen machen. Von neuem verbreitete sich sein Ruf über die Meere und über die Alpen durch seine Schriften und durch den Mund seiner enthusiastischen Schüler und Freunde.

Unterdessen war Bernhard von seinen Kämpfen für die Sache des Papstes Innocenz nach Frankreich zurückgekehrt, und nun zogen diese von Abälard angeregten Bewegungen seine ganze Aufmerksamkeit auf sich*). Wir wissen nicht, ob er selbst zuerst von freien Stücken gegen Abälard auftrat und ob etwa ein ihm geistesverwandter, befreundeter Mann, Wilhelm, früher Abt von Thierri**), damals Mönch in der Cistercienserabtei zu Signy, von ihm selbst angeregt worden, gegen Abälard zu schreiben; oder ob, wie wir schließen müssen, wenn die Worte des letzteren nicht als rhetorische Wendung, sondern einfach und aufrichtig, wie sie lauten, zu verstehen sind, derselbe zuerst Bernhards Aufmerksamkeit dahin lenkte und ihn zum Kampf aufforderte. Der Mönch Wilhelm richtete ein Schreiben gegen Abälard an den Bischof Gottfried von Chartres und an den Abt Bernhard***). Schwerlich können wir seiner Aufrichtigkeit trauen, wenn er darüber klagt, daß der Glaube auf die gefährlichste Weise beeinträchtigt werde, ohne daß irgend jemand Widerstand leiste und seine Stimme dagegen erhebe. Und eben weil das letztere gewiß übertrieben ist, glaubten wir auch auf seine an Bernhard gerichtete Aufforderung kein zu großes Gewicht legen zu dürfen, als ob dieser wirklich erst dadurch in einen Streit hineingezogen worden sei.

*) Derselbe, der auch eine Lebensgeschichte Bernhards verfaßt. Vit. lib. I. auct. Guillielmo.

**) [Zu dem Folgenden vgl. S. M. Deutsch, Die Synode von Sens 1140 und die Verurteilung Abälards, Berlin 1881. Vacandard, Abélard, sa lutte avec St. Bernard, sa doctrine, sa méthode. Paris 1881. D. H.]

***) Guillielmi S. Theodorici abbatis disput. adv. Petrum Abaelardum in Tissier biblioth. patrum Cisterciensum, t. IV, Bonofonte 1662, p. 112—126.

Auch was er von seiner Liebe zu der Person Abälards sagt, werden wir wohl nicht für bare Münze nehmen können, sondern zu der unwahren Phraseologie rechnen müssen, in der sich der fromm sein wollende Eifer leider so häufig gefällt und sich selbst täuscht, wenn er sagt: „Auch ich habe ihn geliebt und möchte ihn lieben, Gott sei mein Zeuge; aber in dieser Sache wird niemand je mein Nächster oder Freund sein" *). Der von wahrer Liebe zu den Menschen Beseelte hätte bei allem Eifer für die Sache des Glaubens, die ihm wohl von seinem Standpunkt als eine gefahrleidende erscheinen konnte, doch bei seinem Gegner nicht alles aufs schlimmste deuten und nur Gelegenheit suchen können, um ihn zu verketzern. Er schildert den von Abälard ausgeübten großen Einfluß, der seinen Widersachern um desto gefährlicher erscheinen mußte, weil er sich bis nach Rom verbreitete: „Von neuem lehrt er Neues, schreibt er Neues, und seine Bücher gehen übers Meer, gehen über die Alpen, und seine neuen Lehren durchstreifen die Provinzen und Reiche, sie werden mit großem Ruhm gepredigt und frei verteidigt, so daß sie auch in der römischen Kurie Ansehen haben sollen" **). Abälards Introductio in theologiam und seine Theologia ***). Die beiden Bücher hatte er allein

*) L. c., p. 112.

**) Der Prior Fulko von Diogilo schreibt an Abälard in einem Briefe, worin er von seinem Lehrerruhm spricht und ihn daran erinnert, wie aus allen Gegenden von Frankreich, aus England und Deutschland die Jugend zu ihm hinströmte, auch dies: „Rom sandte Dir seine Söhne, sie zu bilden, zu, und die Stadt, die einst alle Wissenschaften und Künste lehrte, zeigte, indem sie Dir die Schüler zuschickte; daß sie Dich als einen Weiseren anerkannte." Abael. opp., p. 218.

***) Auf diese zwiefache Gestalt bezieht sich ohne Zweifel, was der Mönch Wilhelm sagt: Casu nuper incidi in lectionem cujusdem

gelesen, wie er sagt, und daraus hatte er dreizehn Sätze, die das Verhältnis vom Glauben zum Wissen, die Lehre von der Dreieinigkeit, die Lehre, daß alles auf die Gesinnung ankomme, die sittliche Beurteilung der Handlungen, die Lehre von der Erbsünde und die Lehre vom Abendmahl betrafen, ausgezogen, und diese sandte er dem Abt Bernhard und dem Bischof Gottfried mit den Schriften selbst, woraus sie genommen sein sollten, zu. Dann erwähnt er noch Abälards Werke „Scito te ipsum“ und „Sic et non“, die er nur vom Hörensagen kenne. Und desto wunderbarer ist seine Konsequenzmacherei, vermöge welcher er weiß, daß die in diesen Schriften enthaltenen Lehren so monströs als ihr Titel seien*). Merkwürdig ist es aber, daß er einige von den verketzerten Sätzen durchaus nicht aus jenen beiden allein von ihm gelesenen Werken, sondern nur aus dem Scito te ipsum, dem Kommentar über den Römerbrief und vielleicht einem Hefte der Vorlesungen Abälards genommen haben konnte. Genau der Wahrheit gemäß sich ausdrückend, hätte er also unterscheiden sollen, was er selbst gelesen und was ihm durch die Überlieferung anderer als Lehre Abälards bekannt geworden sei, da doch die aus eigener Lesung und die nur aus den Berichten anderer genommenen Anklagen nicht gleiche Geltung haben konnten. Bernhard entschuldigt in seiner Antwort an jenen Mönch sein bisheriges Schweigen in dieser dem Glauben so große Gefahr drohenden Angelegenheit, welches ihm der Mönch Wilhelm zum Vorwurf

---

libelli hominis illius, cui titulus erat „Theologia Petri Abaelardi“. Fateor, curiosum me fecit titulus ad legendum. Duo autem erant libelli, idem pene continentes; nisi quod in altero plus, in altero minus aliquando inveniretur. L. c.

*) De quibus timeo, ne sicut monstruosi sunt nomine, sic etiam sint monstruosi dogmatis. L. c., p. 113.

gemacht hatte, damit, daß die meisten jener Lehren Abälards, oder fast alle ihm bisher ganz unbekannt gewesen seien. Er wünschte eine Zusammenkunft mit seinem Ordensgenossen über diese Sache. Mag nun wirklich erst durch diese Schrift des Abtes Wilhelm die Aufmerksamkeit Bernhards auf Abälards Lehren hingerichtet worden sein, oder mag Bernhard selbst schon früher in dieser Sache aufgetreten sein, gewiß war diese Verbindung zwischen Bernhard und dem Mönch Wilhelm das Zeichen zu neuen Angriffen auf Abälard. Die Anklagen des Mönchs Wilhelm wurden von nun an gewöhnlich bei der Verketzerung Abälards zugrunde gelegt. Solche Machinationen und die gegen ihn verbreiteten Beschuldigungen konnten dem Abälard nicht verborgen bleiben und der gewiß leicht reizbare Mann mußte dadurch sehr gereizt werden. Wir wissen aus seinen Schriften, wie er sich über die Häupter der ihm entgegengesetzten kirchlichen Partei auszusprechen pflegte. Er scheint sich in Briefen an seine zahlreichen Freunde und Schüler heftig gegen Bernhard erklärt zu haben, und dieser erfuhr wohl solche Äußerungen*). Allerdings soll Bernhard auch an Abälard selbst sich gewandt, ihn in einer Privatunterredung auf seine Irrtümer aufmerksam gemacht und die Gefahr derselben ihm geschildert haben. Er soll nachher, dem Buchstaben der Vorschrift Christi folgend, zwei Zeugen mitgenommen haben, um ihn in Gegenwart derselben zur Rede zu setzen, ehe er öffentlich gegen ihn verfuhr. Aber er stand in seiner Geistesrichtung dem Abälard zu fern, um auf ihn einwirken, sich mit ihm verständigen zu können. Das Mitnehmen zweier Zeugen war hier nur eine leere Form, deren Beobachtung

---

*) Quae de me ad discipulos suos scripserit, dicere non curo. Ep. 189 opp. ed. Mabillon I, 183.

dem Buchstaben der Worte Christi entsprechend, dem, was der Geist derselben verlangte und der von Christus ausgehende Geist, am wenigsten genügen konnte. Vielmehr mußte alles dies den Abälard, dem es allerdings an der Demut, welche die Verständigung bei vorhandenen Gegensätzen erleichtert, nicht wenig fehlte, nur noch mehr erbittern*). Wenn man mit einem Manne von wissenschaftlich begründeter Überzeugung gleich so anfing, daß man ihn aufforderte, seine bisherigen Schüler vor seinen eigenen Lehren zu warnen und das darauf Bezügliche in seinen Schriften zu berichtigen, so war ein solches Verfahren natürlich nicht geeignet, den erwünschten Eindruck zu machen, sondern mußte bei einem Manne von solchem Selbstgefühl wie Abälard vielmehr das Gegenteil wirken. Wenn Bernhard auch die Schüler Abälards vor den gefährlichen Lehren ihres Meisters warnte und sie aufforderte, seine Bücher voll Gift wegzuwerfen**), mußte dieser dadurch immer mehr gereizt werden***). Abä-

*) Vgl. den Brief der französischen Bischöfe an Innocenz II. über das Konzil zu Sens epist. 337 opp. Bernardi, ed. Mabillon I, 309: Verum dominus abbas Clarae-vallis . . . secreto prius, ac deinde secum duobus aut tribus adhibitis testibus juxta evangelicum praeceptum hominem convenit, et ut auditores suos a talibus compesceret, librosque suos corrigeret, amicabiliter satis ac familiariter illum admonuit.

**) L. c.

***) Mit jenem Bericht in dem Briefe der französischen Bischöfe stimmt auch in Beziehung auf die Privatunterredungen Bernhards mit Abälard der Lebensbeschreiber Bernhards, der Mönch Gottfried überein, nur daß dieser zugunsten des letzteren alles einseitig darstellt, und Abälard durch Bernhards milde, freundliche Vorstellungen zu dem Versprechen bewogen werden läßt, seine Irrtümer zu verbessern. Das letzte ist wie psychologisch durchaus unwahrscheinlich, so dem vorhin angeführten Bericht widerstreitend. Und wenn Abälard etwas derart

lard beschloß aus der drohenden, unsicheren Lage, in der er sich befand, sich herauszureißen und dem öffentlichen Angriff, den er zu befürchten hatte, zuvorzukommen. Er wandte sich an den Erzbischof von Sens und forderte ihn auf, auf einem Konzil seine Sache zu untersuchen, ihn mit Bernhard zusammen vor demselben erscheinen zu lassen, daß die Synode hören möge, was er zu seiner Verteidigung gegen die wider ihn vorgebrachten Beschuldigungen zu antworten habe. Der Erzbischof glaubte dieses Verlangen nicht zurückweisen zu können und forderte Bernhard auf, daß er mit Abälard auf einem im Jahre 1140 zu versammelnden Konzil erscheinen sollte. Bernhard konnte dazu wohl nicht geneigt sein, da er sich der Überlegenheit Abälards, wenn es zum Disputieren kam, wohl bewußt war, nach seiner Überzeugung solche Dinge auch nicht zum Gegenstand einer Disputation gemacht werden sollten und es keiner neuen Untersuchung über Gegenstände, worüber die Kirchenlehre längst entschieden hatte, bedurfte. Er selbst spricht sich in dem Brief, welchen er später an den Papst Innocenz II. schrieb, so darüber aus*): „Ich lehnte die Herausforderung ab, teils weil ich ein Knabe gegen ihn bin und er ein tüchtiger Kämpfer ist von Jugend auf; teils weil ich es für

---

versprochen hätte, würde Bernhard gewiß nicht ermangelt haben, dies oft gegen ihn geltend zu machen. Vita S. Bernardi, lib. III, auct. Gaufrido, cap. 5, § 13 opp., II, 1122: Qui nimirum solita bonitate et benignitate desiderans errorem corrigi, non hominem confundi, secreta illum admonitione convenit. Cum quo etiam tam modeste, tamque rationabiliter egit, ut ille quoque compunctus ad ipsius arbitrium correcturum se promitteret universa. Ceterum cum recessisset ab eo, Petrus idem, consiliis stimulatus iniquis, et ingenii sui viribus, plurimoque exercitio disputandi infeliciter fidens, resiliit a proposito saniori.

*) Ep. 189.

unwürdig hielt, die Sache des Glaubens, welche auf einer so sicheren und festen Wahrheit ruht, menschlichen Argumenten zur Verteidigung anzuvertrauen. Ich antwortete, seine Schriften reichten hin, ihn anzuklagen, und es sei nicht meine Sache, sondern die Sache der Bischöfe, die durch ihren Beruf dazu geordnet wären, über Glaubenslehren zu urteilen." Da aber Abälard bei seiner Forderung beharrte und Bernhard fürchten mußte, daß seine fortgesetzte Weigerung als Mißtrauen in seine Sache könnte ausgelegt werden, da er auch wohl hoffen konnte, durch sein Ansehen auf dem Konzilium zu siegen, so gab er nach. Es mochte die Sache ihm wohl schneller kommen, als er gewünscht hatte, wie er dies zu erkennen gab*). Doch wollte er auch nicht von der Entscheidung des Konzils allein die Sache abhängen lassen. Da er um das Papsttum so große Verdienste hatte, am römischen Hof besonders etwas zu gelten hoffen konnte, da es nach seiner Ansicht zum Berufe des Papstes gehörte, allen Gefahren des Glaubens überall zuvorzukommen, aufkeimende Streitigkeiten, durch welche die Ruhe der Gemüter gestört werden konnte, zurückzuhalten, so trug er den römischen Kardinälen diese Angelegenheit vor. Es ist freilich auch möglich, daß Bernhard vor der Appellation Abälards an das Konzil zu Sens sich nach Rom gewandt hatte und von Anfang an durch das Ansehen des Papstes die Irrlehren zu unterdrücken wünschte, so daß ihm in diesem Falle um desto mehr jener Schritt Abälards in die Quere kommen mußte. Da dieser, wie aus den später anzuführenden Worten

*) Ep. 187 ad episcopos Senonas opp. ed. Mab. I, 181: Nec miremini, quod ita de subito, et in arcto temporis vos invitamus: quoniam hoc quoque adversa pars in sua versutia et calliditate providit, ut improvidos invaderet, et congredi cogeret immunitos.

Bernhards selbst erhellt, auch unter den Kardinälen Schüler und Freunde hatte, bedurfte es desto mehr einer Gegenwirkung von dieser Seite. Bernhard schrieb den Kardinälen*): „Ohne Zweifel ist es besonders eure Sache, was zum Anstoß gereicht hinwegzunehmen aus dem Reiche Gottes, die aufschießenden Dornen auszurotten, die Klagen zu beschwichtigen." Und er schildert so die durch Abälard hervorgebrachten Bewegungen: „Die menschliche Vernunft eignet sich so, indem sie dem Glauben nichts vorbehält, alles zu; sie versucht sich an dem, was ihr zu hoch ist; sie will das Göttliche erstürmen; sie profaniert das Heilige vielmehr, als daß sie es erschließen könnte; den Schleier über das Verborgene öffnet sie nicht, sondern sie zerreißt ihn und sie hält alles für nichts, in was sie nicht eindringen kann; sie verschmäht es zu glauben." Er fordert sie auf, Abälards Theologie, seine Sentenzen und sein Buch „Scito te ipsum" zu lesen und die Menge seiner Irrlehren daraus zu erkennen. Er führt diese namentlich an, wie in dem vom Abt Wilhelm aufgesetzten Verzeichnis. Er schließt mit den Worten: „Wenn ihr glaubt, daß ich mit Recht bewegt worden bin, so laßt euch auch dadurch bewegen, und damit es nicht umsonst euch bewege, so handelt gemäß der Stellung, die ihr einnehmt, der Würde, die ihr behauptet, der Gewalt, die ihr empfangen habt." Und er fordert sie auf, zu bewirken, daß der, der öffentlich gesündigt habe, auch öffentlich zurechtgewiesen werde. Es ist merkwürdig, wie Bernhard zuletzt zu erkennen giebt, daß seine Angriffe nicht bloß persönlich gegen Abälard gerichtet seien, sondern gegen eine ganze Partei, an deren Spitze derselbe stand und die dem Bernhard als eine dem Interesse des Glaubens gefährliche er-

*) Ep. 188, p. 181.

schien: „Mögen“ — sagt er — „auch andere Zurückhaltung lernen, solche, welche auf öffentlicher Straße über die göttlichen Dinge disputieren, welche Schlechtes in ihrem Herzen reden und in ihren Schriften niederschreiben: so möge denen, die Ungerechtigkeit reden, der Mund verstopft werden.“ *



Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Band 10: **Theremin,** Die Beredsamkeit eine Tugend oder Grundlinien einer systematischen Rhetorik, und Gespräche nebst Bruchstücken aus den Briefen an einen Nichtexistierenden.

Aus keinem Buch kann man besser predigen lernen, als aus diesem. Ich lese es alle halbe Jahr wieder und bin gewiß, unsere evangelische Predigt würde im Durchschnitt ungleich höher stehen, wenn man von Theremin den Unterschied zwischen Rede und Abhandlung lernte. In den als Einleitung vorangeschickten Bruchstücken aus den Briefen an einen Nichtexistierenden giebt Theremin Mitteilungen aus seiner Bildungsgeschichte. Ferner sind seine interessanten Gespräche über die geistliche Beredsamkeit, die Leichenrede, das Erwachen, Don Quichote und über die deutschen Universitäten beigefügt.

Band 11: **Johann Georg Hamann.** Auswahl aus seinen Briefen und Schriften, eingeleitet und erläutert von Professor Lic. Dr. Franklin Arnold.

Hamann, der „Magus des Nordens", der Tertullian unseres Zeitalters, ist nicht nur auf die deutsche Litteratur durch Herder und Goethe von großem Einfluß geworden, sondern hat auch unter den Theologen einen Kreis von Verehrern gefunden, die ihm die tiefsten religiösen und theologischen Anregungen verdanken. Ganz aus der Eigenart des Mannes und seiner Stellung zu den mannigfaltigsten Strebungen und Strömungen seiner Zeit herausgeboren, erfordern seine Schriften als Ganzes ein besonderes Studium. Unsere von einem bewährten Kenner Hamanns getroffene Auswahl dürfte auch weiteren Kreisen wertvolle „Beiträge zur Entwickelung der Persönlichkeit und Wertschätzung der Geistesmacht positiven Christentums" darbieten.

Band 12: **Augustins Bekenntnisse** in neuer Übersetzung und mit einer Einleitung von Professor Lic. W. Bornemann.

„Voll origineller kräftiger Fingerzeige hinein ins inwendige Leben", „wirkten nachhaltig auf mich ein", „wiesen mich auf den lebendigen Glauben und das Studium paulinischer Schriften", „haben mich in das Verständnis des Allegorischen in der heil. Schrift geführt und mich Freude und Segen darin finden gelehrt", „Anleitungen zum Preise des Herrn wegen aller Lebensführungen". „Ich habe damals vorn eingeschrieben: ‚Auf daß du dich nicht überhebest!'" „Die Geheimnisse der menschlichen Sünde und die der Gottesgnade sind mir dadurch erschlossen. Es war mir merkwürdig, daß sowohl Tholuck als Wichern dies Buch auswählten, um es mir zur bleibenden Erinnerung auf den Weg zu geben"; „die unvergleichlich herrliche Darlegung der Lebensführung macht das Werk lehrreich und ergreifend", „die Aufrichtigkeit des Herzens, die Tiefe der Buße, der klare Einblick in das Menschenherz, die Glut der betenden Andacht sind von wahrhaft ergreifender Wirkung", „von entschieden eingreifender Bedeutung für das Studium des eigenen Herzens und der Welt, ein jungen Theologen nicht genug zu empfehlendes Buch, so ganz aus dem Leben geschöpft und mit großartigen Tiefblicken nach oben und unten". „Als Versuch einer Theologie der Geschichte für solche besonders bedeutsam, welche in der Geschichte das Weltgericht zu suchen sich gewöhnt haben."

## Zweiter Jahrgang (1889).

Band 13—16: **Schleiermacher,** Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Neue unveränderte Ausgabe in vier Teilen, eingeleitet durch des Verfassers zwei Sendschreiben über seine Glaubenslehre.

„Durch Schleiermachers Sendschreiben über seine Glaubenslehre wurde ich auf diese selbst vorbereitet, die mir dann den Dienst that, mich nicht in ein fertiges dogmatisches System einzuspinnen, sondern mich in den dogmatischen Fragen zu orientieren durch präzise Fragestellung und mich auf die Person des Erlösers als auf den Mittelpunkt alles christlichen Glaubens und Lebens hinzuweisen und mit Beziehung auf ihn Zentrales und Peripherisches unterscheiden zu lernen." „Erst das Studium Schleiermachers gab meinem Innern den positiven Halt; es sprach mich besonders

an (neben dem scharfen Denken und der feinen Dialektik) das Gepaartsein tiefer Frömmigkeit und edler Freimütigkeit." „Das Mächtigste an ihm ist die Einheitlichkeit, aus welcher bei Schleiermacher die gesamten Erscheinungen der Frömmigkeit begriffen und auf ein Grundverhältnis der Seele zurückgeführt werden." „So entschieden wir (wegen des dualisierenden Plato und monistischen Spinoza bei ihm) auch über seine Grundlagen hinaus müssen: er bleibt doch der Größte, sachlich weiterführende Dogmatiker dieses Jahrhunderts, soweit es sich übersehen läßt."

Band 17: **Sursum corda!** Eine Auswahl frommer Lieder aus der Gegenwart.

Eine Sammlung des Besten aus der geistlichen Lyrik unserer Tage.

Band 18: **Massillons** Ausgewählte Predigten übersetzt von Joseph Lutz, mit einer Einleitung aus Franz Theremins „Demosthenes und Massillon".

„Man kennt ihn nicht in Deutschland; man führt höchstens seine Synodal- und Konferenzpredigten an; aber die andern, wahrhaft großen Fastenpredigten, oder die herrlichen Adventspredigten — von denen weiß niemand etwas in Deutschland .... Und worin besteht denn nun Massillons eigentümliche rethorische Größe? Darin, daß er immer die Predigt als einen Kampf begreift und daß er diesen Kampf mit den trefflichsten Waffen, mit ebenso viel Kraft als Geschicklichkeit führt .... Alle die unglückseligen Schwächen des menschlichen Herzens, er kennt sie nur deshalb so gut, weil er sie in seinem eigenen Herzen findet oder gefunden hat, und dessen scheint er sich immer bewußt zu sein. Bald möchte man durch dieses Bohren und Andringen außer sich geraten; bald muß man vor dieser hinrollenden und zermalmenden Kraft sich beugen; bald muß man vor dieser schmelzenden Milde und Zärtlichkeit selbst in Rührung zerschmelzen ... Ach, daß er, — was er als Katholik sein mußte — größtenteils ein Gesetzesprediger ist!... Hätte er immer das süße Evangelium von der Gnade in Christo gepredigt, so hätte ihm wenig oder nichts zur Vollkommenheit gefehlt." (Theremin.)

Band 19—20: **Theremins** ausgewählte Predigten.

„Die edelste Blüte geistlicher Beredsamkeit, die ich kennen lernte."

Band 21: **Philipp Jakob Speners Hauptschriften,** bearbeitet und eingeleitet von Paul Grünberg.

„Lehrhaft in hohem Grade". „Seit Er, welcher die Wahrheit und das Leben ist, sich mir offenbarte, wurde die von Spener datierende asketische Litteratur unserer Kirche mein Lebenselement."

Band 22—23: **Neander,** Der heilige Bernhard und sein Zeitalter. Mit Einleitung und Zusätzen von Professor H. Deutsch.

„Das Ein- und Mannigfaltige der Lehre und des Lebens in der apostolischen Gemeinde — propädeutisch durch anziehende, gewandte Darstellung, einführend in die Geschichte der apostolischen Kirche", „Überleitung zur tieferen Auffassung der christlichen Offenbarung", „bestimmend für mich geworden."

Band 24: **Imitatio Christi,** in neuer Übersetzung nach gereinigtem Texte und mit Einleitung von Dr. Fromm.

„Das menschliche Herz in seinem Umgang mit Gott zeigt sich nirgends so belauscht und so verstanden als in diesem Buche." „Dies Buch hat mich in meiner Kandidatenzeit beten gelehrt und auf die Kniee getrieben", „zur Stille der Demut führend", „mein einziges Andachtsbuch", „die Wahrheit des Christenlebens". „Es erquickt wie kein anderes mein Gemüt und giebt meinem Denken reichliche Nahrung."

Weiter sind in Vorbereitung u. a.:

**Spittas** Psalter und Harfe nebst einer Auswahl nachgelassener Lieder mit Einleitung von L. Spitta. **Neander,** Die Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel. **Bengels** Gnomon in deutscher Übersetzung mit Einleitung von Professor D. Kübel. **Vinets** Pastoraltheologie mit Einleitung von Emil Quandt. **Pascals** Pensées mit Einleitung von D. Dreydorff. **C. F. Schmids** Biblische Theologie des Neuen Testaments.